

مكتبة الدين محمد بن عبد الله

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة

مكتبة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شهاب الدین محیی السہروردی

مجموعہ مصنفات شیخ اشراق

جلد دوم

مستقل

۱۔ کتاب حکمہ الاشراق ۲۔ رسالہ

فی اعتقاد الحکماء ۳۔ قصۃ العربیۃ الغربیۃ

بتصحیح و تفسیر

پیشری کر بین



پیشکش گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

تہران: ۱۳۷۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دانشگاه

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۱۳

مجموعه مصنفات شیخ اشراق

(جلد دوم)

اثر: شهاب الدین یحیی سهروردی

مصحح: هنری کرین

تاریخ انتشار: ۱۳۷۳، چاپ دوم، (چاپ اول ۱۳۵۵)، تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ آدین

بها: ۷۵۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی پژوهشگاه: بزرگراه کردستان خیابان ۶۴، کدپستی ۱۴۲۷۴ - صندوق پستی ۶۴۱۹ - ۱۴۱۵۵

تلفن: ۸ - ۲۲۶۶۲۷۶، فاکس: ۲۲۶۶۳۱۷

دیباجه

این مجموعه دنباله نشریه‌ایست که در سال ۱۹۴۵ در استانبول تحت عنوان «مجموعه فی الحکمة الالهية من مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی» بشماره ۱۶ سلسله «النشریات الاسلامیة» بطبع رسیده، و بهمین جهت است که عنوان فارسی آنرا «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق در حکمت الهی» قرار داده ایم. طی دیباجه‌های مشروحی که بزبان فرانسه برای این کتاب نوشته ام، مطالبی را بیان کرده ام که متأسفانه تکرار آن در اینجا بزبان فارسی ممکن نیست، و ناچار بایستی توجه خواننده را به نوشته‌های مزبور معطوف سازم. ضمن آن دیباجه‌ها مخصوصاً رویه‌ای را که در تنظیم و چاپ کتاب حکمة الاشراق بکار برده شده، توضیح داده ام. و مقصود این بوده که متن خالص و ساده کتاب همانطور که بقلم خود شیخ اشراق تنظیم گردیده، چاپ شود. با این حال در حواشی مربوط به قسمت دوم مستخرجات نسبتاً زیادی از تفاسیر قطب الدین شیرازی و شمس الدین شهرزوری ملاحظه خواهد شد، مخصوصاً در مواردی که چند روایت دیگر را ذکر نموده و یا تفسیراتی کرده اند که برای فهم معتقدات و مبانی مخصوص حکمت اشراق مفید می‌باشد. چاپ سنگی کهنه تهران (۱۳۱۵ ه. ق.) مورد استفاده قرار گرفته، ولی در آن نسخه اشتباهاتی دیده میشود، از جمله اینکه گاهی خطی که روی متن کشیده شده بقسستی از شرح تجاوز میکند، و در بعضی جاها خط روی متن فراموش شده است، و اینجانب اینگونه اشتباهات را جزو روایتهای مختلف بحساب نیاورده ام. از خوانندگان خواهشمند است در اینجا به فهرست «رموز» نسخه‌های خطی مراجعه نمایند.

بطوریکه دو قسمت فرانسه متذکر شده ام، در سال ۱۴۰۸ هجری محمد شریف نظام الدین احمد ابن الهروی مقدمه و قسمت دوم کتاب حکمت الاشراق را بزبان فارسی

ترجمه کرده و يك شرح فارسی بر آن نوشته است، که چون برای خوانندگان ایرانی اهمیت فوق العاده‌ای دارد، امیدوارم در آینده نودیکی موفق بچاپ آن بشوم. همچنین امیدوارم که بقیه آثار شیخ اشراق مخصوصاً «طبیعیات» بدون تأخیر زیاد طبع شود. در همانجا نیز اینجانب توضیح داده‌ام که چطور در ترکیه متن و شرح فارسی قصه العربیة الغربیة را کشف کردم. در این روزها که صعبت زیادی از هزاره ابن سینا در میان است، توجه خوانندگان را مخصوصاً به این داستان شکفت انگیز جلب میکنم. از مطالعه آن داستان خواننده به رابطه بین حکمت اشراق و مشرق که در قصه حی بن یقظان بیان شده، پی خواهد برد.

در قسمت فرانسه این نشریه از فرصت استفاده نموده و سیاستگزاری خود را نسبت به دوستان ایرانی که راهنمایی‌های خویش را از اینجانب دریغ ننموده و یا نسخه‌های خطی در اختیارم گذاشته‌اند، اظهار داشته‌ام. آرزویم اینست که ایرانیانی که به حکمت اشراق تمایل یا علاقه‌ای داشته باشند، بتوانند از این کتاب استفاده کنند. بطوریکه البته میدانند، این فلسفه از تراوشات ایران باستان سرچشمه میگیرد، و اگر ما بتوانیم آنها را که هو حقّه مورد تفکر قرار دهیم، خواهیم دید که هنوز هم حکمت مزبور سهم مؤثری در سیر فلسفه‌ای دارد که در حقیقت نه قدیم است نه جدید، بلکه حکمت جاودان است. جای آرزومندی است که همه اشراقیون بروح منتقادات خویش واقف گردند.

هنری گریبن

تهران
خرداد ۱۳۳۱ ه. ش.

كتاب
حكمة الاشراف

المقدمة

لشمس الدين محمد الشهرزورى على كتاب حكمة الاشراق

3

بسم الله الرحمن الرحيم . سبحانه يا فاضل الجود الأزلى ، وناظم الوجود
السرمدى ، وواهب الدوات الشريعة القدسية ، ومكمل النفوس النفيسة الاسية ،
6 ومحرك الكرات الفلكية بالاشواق الدابة العلوية ، ومزوج الاركان السفلية بالقوى
العالية الفعلية ، فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة
والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج ،
9 ثم تمت الوجود بالاحسان المتعوت بالابتهاج والانعراج . تباركت فى بهاء جلال
وحدانيتك فلا انتقال ، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيتك فلا زوال . لك خضعت
اسماعنا وابصارنا ، ولأمرك انقادت مظاهرنا واشباحنا . خضعت لعظمتك الرقاب
12 ولانت لهيبتك الشم الصباب . ليس لدايتك المقدسة النورانية حد محدود ولا لقدم
احسانك امد محدود ولا لهويتك اللاهوتية نعت موجود ، ولست ذا والد ولا مولود .
فالقوى الوهية عاجزة عن ادراكك وتقديرك ، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوورك
15 لتقدسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية . وكيف لا يكون كذلك وقد تحيرت فى

9 والانعراج : كذا فى الاصل || 14 تقديرك : كذا فى الاصل ، شأيد « تقديرك »

- كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من انوارك افهام الفهماء؛
 غرقت فى أبحر ليجج سنا معرفتك الباب الألباء وخرست فى التعبير عن احوال
 ربوبيتك ألسن الفصحاء والخطباء . فلك الحمد على ما أسألت من العطاء ودفعت 3
 من البلاء ، ولك الشكر على ما أوليت من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء
 حمداً يرفعنا عن حضيض الكدر الى أوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء .
 وأشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له شهادة تطهرنا من دنس الطبايع 6
 والامواء وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء . ثم الصلوة والسلام على ملوك حظاير
 القدس وروؤساء بقاع الأنس لاسيما المبعوث الى العرب والعجم المخصوص بالشرف
 والكرم محمد المصطفى افضل الانبياء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء صلى 9
 الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسقم تسليماً كثيراً .
 اما بعد فان المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوى العقلى الى
 العالم السفلى الظلماني لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لعلوها فى أول الامر 12
 عن ذلك . ولما لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكد والاجتهاد فى زمان
 طويل ، وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن وقواه ، والبدن لا يقوم الا بالاعذية
 والملابس والساكن وما يتبعها من الامور اللذينة ، فوجب ان يكون هذه الاشياء 15
 مقدرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه الى احد طرفي الافراط والتفريط ؛
 فتكون بالاول حارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللذات البدئية وبسبب ذلك
 تقوى علاقتها ويشتد ميلها الى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة ، وبالثانى 18
 يحصل اتلاف البدن الذى بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدى الى الاتمالم . فلهذا
 احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمناً وتبناً ، لأن الاشتغال بالعوائظ الظاهرة والباطنة

- والشهوة والغضب حجاباً للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم ؛ وعلى تقدير الحصول ايضاً يتمكن في جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيّ ويستحكم لها العلاقة . وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية . فاذا فارقت النفس 3 البدن متقوشة بحقايق الموجودات ومرتسة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفليّ او ضعيفة ، عرج بها الى الملأ الاعلى وحصلت على الحظّ الاوفى ملتذة بالجمال الأزليّ ومسرورة بالبهاء الأبدى لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام ، وقد قيل أنّ 6 الجنسية حلة الضم . وان فارقت بالعكس ، فحالها يكون بالعكس .
- واذا علمت أنّ كمال الانفس بالعلوم النظرية وأنّ العلم بالحكمة العملية 9 نظريّ ايضاً وأنّ تهذيب الاخلاق أنما جعل لتتفرّغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال ، فالسعادة الانسانية مدوّقة بتحصيل العموم ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمه الاولى الى قسمين : حقيقة وعرفّة اصطلاحية ، 12 واعنى بالحقيقة ما لا يتغير العلم به لعدم تغيير المعلوم - لأنّ تغيير العلم نابع لتغير المعلوم فاذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك - ، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفوس والافلاك والكليات من العناصر والمركبات . وأما العلوم العرفيّة الاصطلاحية ، 15 فما يقابل العلوم الحقيقية ، اعنى ما يتغير العلم > به < ويتبدّل بتبدله وتغيره ، وهذا كالنحو واللغة والاشعار والخطب والرسائل وامثالها من الآداب ، فانها تتبدّل وتتغير عند اندراس تلك الامّة والشرعية المخصوصة بتلك العلوم بلسانها . واعظم 18 الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامّة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها ، كما اندرس في زمانها هذا نحو اليونان ولغتهم واشعارهم وخطبهم ورسائلهم ، وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة .

- وأما علم الفقه فإنه علم سياسة المدن ، فلكتلته لا يندرس وإنما يندرس بعض العروع
وتتبدل الاحكام وتتغير وتنقل من أمة الى أمة ، وكذا حكم اصول الفقه وان كان
فى هذا سرٌّ سنشير اليه فى ما بعد ، ان شاء الله تعالى . واذا علمت هذا ، فاعلم 9
ان الكمال الحقيقى إنما يحصل بالعلم الحقيقى الثابت بحسب ثبات معلومه ، ليكون
المعلوم له مشاهدًا لنفسه بهذه المفارقة . وأما ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد
المفارقة ، فلا يحصل به كمال حقيقى وان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمى . 6
واذا تلخص لنا ان السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها ، فنقول
ان العلوم الحقيقية تنقسم الى قسمين : ذوقية كشفية وبحثية نظرية . فالقسم الاول
يعنى به معاينة المعانى والجردات مكافئة لا بفكرٍ ونظمٍ دليلٍ قياسيٍ او نصبٍ تعريفٍ 9
حدىٍ او رسمىٍ ، بل بانوار اشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبين
معلقةً تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الالهية
- وهذه الحكمة الذوقية قلَّ من يصل اليها من الحكماء ولا يحصل الا 12
للافراد من الحكماء المتألهين الفاضلين . وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانًا
كاغاثاذيمون وهرمس واتباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الافاضل
الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم وتقسمهم . وهؤلاء وان كان اكثر 15
وكدهم الامور الذوقية ، فلم يكونوا خالين عن البحث ، بل لهم بحوث وتحريرات
واشارات منها تقوى امام البحث ارسطاطاليس على التهذيب والتفصيل . واهذا قال
المعلم الاول « ان الاولين الذين تفسعوا فلسفة الحق وان اخطأوا فى بعض الامور 18
الطبيعية ، فقد احسنوا فى حل الامور الالهية . » ومنهم متأخرون تأخروا عنه لكن
هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدًا ، لأن ارسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط

- والردّ والقبول والاسؤلة والاجوبة وغير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور
الدوقية ، ولا سيما مع انضمام حبّ الرياسة الى ذلك . ولم يزل البحث بعد ذلك
3 ينمو ويزيد والدوق يضاعف ويقلّ الى قرب من زماننا هذا . ولما امتد الزمان
وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل الى معاينة الانوار المجردة
ولطافة مأخذهم في مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها ، وانطست
6 ادلتهم وحرف عليهم غيرها الى غير ذلك .
وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور ايضا حتى ان بعض المستعدين
ممن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على
9 ما ينبغي . فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص الى المطلوب ، ولم
يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة
من أفق النفس واشرفت انوار الحقائق من المحلّ الاعلى بظهور مولانا سلطان
12 الحقيقة ومقتدى الطريقة ، مظهر الدقائق وفايض الحقائق ، معدن الحكمة وصاحب
الهبة ، المؤيد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت ، بقية السلف ، سيد
فضلاء الخلف ، افضل المتقدمين والمتأخرين ، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين ،
15 شهاب الملة والحق والدين أبو المنوح السهروردي - قدس الله نفسه وروح ربه -
فشرع في اصلاح ما افسدوا واظهار ما طمسته الادوار والاكوار وتفصيل ما اجبنوا
وشرح ما اشاروا اليه ورمزوا وحلّ ما انفلق واشكل واحياء ما مات ودثر ، وشرّ
18 عن ساق الجدة في التعصّب للحكماء الأوّل والدبّ عنهم ومنافضة من ردّ عليهم ،
وبالغ في نصرتهم اشدّ مبالغة : كلّ ذلك على بصيرة وخبرة لا على عسى وحيرة ،
لكن مكشوف حاصله من رياضات لطيفة عطيفة وابحات صحيحة تامة . فانه -

رضی الله عنه - كان مبرزاً في الحكمتين الكشفية والبحثية بعيد الغور فيهما لا يدرك
شأوه ولا يلحق غوره ، وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه
وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة وإسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطلق بها بشر
غيره ولا طفر بها أحدٌ سواء لا من الحكماء ولا من اهل الدوق . وذلك يدلُّك
على أن له قدماً واسعاً في الحكمة وبدأ طويلاً في الفلسفة وجناناً ثابتاً في الكشف
وذوقاً في فقه الاسرار ، كما قال :

آيات نبوه الهوى بي طهرت فبلى كنت وفي زمانى اشتهرت .
وانما تقف على هذا كله اذا حمل لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها
واحوالها . وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة ولا سيما « كتاب حكمة الاشراف »
المخزون بالمعجيب المشحون بالثبوت القربة والعوايد التي لم تر على بساط الارض
اعظم منه ولا اشرف واصح واتم وانفس في العلم الالهي وغيره . فهو الخطيب
العظيم والامر الكريم الا انه كنز مخفي وسر مطوي وله طرق مخصوصة تصل
اليه منها ، وقل من يسلكها او يعرفها ولم يتيسر لاكثر من جاء بعده من الافاضل
ان يصل اليه او يحل رموزه او يكشف غموضه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم
وعادتهم لكلمات المشائين . فلا جرم بقي هذا الكتاب مهملًا متروكًا لصعوبة مأخذه
ودقة مسلكه . ولما يسر الله تعالى علينا ما فيه من العرايب والمعجيب وكشف لنا
حفايقه ودقايقه واتضح بالنظر المستقصى غثه وسينه وبأمر آخر دقيقه وجيله ،
وكنّا ضنينين باسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً -

7 این بیت دو مصراع اول يك رباعی است که شهرزوری - در بین اشعاری که در آخر
ترجمه سهروردی جمع کرده - نقل نموده است . رجوع شود به
mysticism... by Otto Spies and S.K. Khatak. Stuttgart 1935, p. 109

- لا بغلاً وشعاً بل لغبوض مأخذه ودقة غوره ومباحثه وقلّة الطالبين المخلصين
والستعدين الفاضلين ولسوت العلم والحكمة وقلّة اهل الفضل والعقل وكسود سوق
3 الحكمة في هذا الزمان - ألا أني لكثرة الاسفار والحوالان في البلدان وكثرة
تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكيّة والهمم العالية ظهر هذا الرجل
الفاضل ، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه ، وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل
6 حكمه وقلايده ، وتوقّرت الدواعي على استفادة طرقة ومذاهبه ولا سيما « كتاب
حكمة الاشراق » الذي لا يليق الشروع فيه ألا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء
من الحكمة المشهورة والعلم المتداول ، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن
9 العجائب ودستور الغرائب ، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب اصحّ منه في العلم الالهيّ
والسلوكيّ ؟ فلما كان الأمر على هذا ، رأيت ان احرّر شرحاً جامعاً لأصوله وفروعه ،
محتوياً على قواعد الحكمة الدوقيّة والبعثيّة ، مهتدباً من القشور والفضول ، مشتملاً
12 على الابواب والفصول ، سالكاً في ذلك ايضاح غوامضه وعويصه ، وموضحاً حلّ
نكته وفصوصه ، وكاشفاً عن رموزه واشاراته ، وباحثاً عن عيون قواعده وايماءاته ،
طالباً في ذلك كلّ تحقيق الحق واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل
15 للسالكين الى جناب القدس وحضرة الانس ، المتطلّعين الى الحضرة الالهية ،
الراقيين الى المعارج العلوية ، واجيياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر
المخلّد والنشاء المؤبّد . وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت وإليه ائيب .

المقدمة للمصنف

- (١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . جَدِّ ذِكْرُكَ اللَّهُمَّ وَعَظَمَ قُدْسُكَ وَعَزَّ جَارُكَ
 وعلت سبحاتك وتعالى جَدُّكَ ؛ صَلِّ عَلَى مُصْطَفِيكَ وَاهِلِ رَسَالَاتِكَ عُمُومًا وَخُصُوصًا 8
 عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى سَيِّدِ الْبَشَرِ وَالشَّفِيعِ الْمَشْفُوعِ فِي الْمَحْشَرِ ؛ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ .
 واجعلنا بنورك من الفائزين وَلَا آثَمَ مِنْ الذَّاكِرِينَ وَلِنِعْمَاتِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ .
- (٢) وبعد اعلّموا اخوانى انّ كثرة اقتراحكم فى تحرير حكمة الاشراق 6
 او هنت عزمى فى الامتناع وازالت ميلى الى الاضراب عن الاسعاف 7 ولولا حق
 لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محلّ يُفَضِّى عَصِيَّاتِهِ الى الخروج عن السيل ،
 لما كان لى داعية الاقدام على اظهاره ، فانّ فيه من الصعوبة ما تعلمون . وما زلت
 يا معشر صحبى - وفقكم الله لما يحب ويرضى - تلتسمون عني ان اكتب لكم
 كتاباً اذكر فيه ما حصل لى بالذوق فى خلواتى ومنارلاتى : ولكنّ نفس طالبية
 قسط من نور الله قلّ او كثر ، ولكنّ مجتهد ذوق نقص او كمل . فليس العلم وقفاً 12
 على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمسح الميزان عن العالمين ، بل واهب العلم

8 سبحاتك : كلمتك سبحاتك E || صل : صلى الله I || 6 وبعد اعلّموا : وفي نسخة « اما
 بعد فاعلموا » وفي نسخة « وبعد فاعلموا » والكُلّ متقارب والاولى خير TaMaFa || 7
 او هنت عزمى THMF : وفي اكثر النسخ « واهنت عزمى » لاكتساب الكثرة التذكير
 بالاضافة الى الاقتراح TaMaFa وكذا ERI || وازالت THMF : وفي اكثر النسخ
 « وازالت » لما ذكرناه TaMaFa وكذا ERI || 8 لزم : لازم T || 12 فيبقى : لبقا TE

الذي هو «بالأفق المبين» (٢٣/٨١) ما هو على الغيب بضنين، وشرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسد طريق المشاهدات. 3

(٣) وقد رتبْتُ لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوكة القواطع عنه كتباً على طريقة المثانين ولخصتُ فيها قواعدهم ، ومن جعلتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخصتُ فيها القواعد مع صغر حجمه ، ودونه «اللمحات» وصنفتُ غيرهما ، ومنها ما رتبته في أيام الصبي . وهذا سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وانظم واضبط واقل اتعاباً 6
9 في التحصيل ، ولم يحصل لي اولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمرٍ آخر . ثم طلبتُ عليه الحجة حتى لو قطعتُ النظر عن الحجة مثلاً ، ما كان يشككني فيه مُشككٌ .

(٤) وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدي 12
عليه كلٌّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الايد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زماته من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل ابيدقلس وفيثاغورس وغيرهما 15
وكلمات الاولين مرهوزة وما ردّ عليهم ؛ وان كان متوجّهاً على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور

1 بضنين THMURFI ؛ بضنين EM ؛ اللوحية والعرشية : EI ؛ ولخصتُ فيها القواعد MF ؛ ولخصتُ فيها قواعد كثيرة R ومعضتُ فيها القواعد T ، HHI ؛ اللوحات : اللوحة T-I ، وفي بعض النسخ «اللمحات» TaMaFa 10 عليه الحجة ؛ الحجة عليه TF 12 ورئيسها T ؛ الايد ؛ الابدى R 15 متوجّها ؛ يتوجه I 16 الشرق ؛ الاشراق T

والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفر المجوس والحاد هاني وما يُفنى إلى الشرك بالله تعالى وتنزهه . ولا تنطق أنّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغير ، بل العالم 3 ما خلا قط عن الحكمة وعن شخصٍ قايم بها عنده الحجج والبيّنات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض . والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم أنّما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض . 6 والكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل . والمعالم الأولى < ارسطاطاليس > وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الفور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفرض إلى الأزاء بأستاذيه ، 9 ومن جملةهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل اغاثاذيمن وهرمس واسقلينوس وغيرهم .

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات ، وهي هذه : حكيم الهى متوغل 12

1 حكماء الفرس : قدماء الفرس H ٥ فرشاوشتر HR : فرشادشور T فرشاوسر MI فرشاوس Ir ، وفي بعض النسخ < فرشادشير > Ta وكذا F ، وفي بعض النسخ فرشاوشتر MaFa وكذا E (در اوستا < Frashaoshtra > رجوع شود به < يشتها > جلد دوم تفسير وتأليف پور داود ، صفحة ٨٨ حاشية ١) ٥ ٥ والحاد ماني : يجوز ان يجعل < الحاد ماني > خير < ليس > فينصب (وكذا E) ، وهكذا وجدته مفيداً في نسخة مكتوبة من نسخة مقرّوة على المصنف - رحمه الله - مضبوطة ، وعلى هذا فيكون < ما يفنى إلى الشرك بالله > منصوب الحل . وسأشير إلى هذه النسخة ان احتجت إليها بقولي < وفي تلك النسخة > ، كذا ليكون [+ النسخة Ta] على ذكره ، ولا يحتاج إلى التطويل والتعريف TaMaFa ٥ في أرضه TMFI : في الأرض HER ٥ يكون - E ٥ في الالفاظ : بالالفاظ F ٥ منلقون : مدفون H ٥ كبير : كثير I ٥ اهل THMF : ارباب ERiz ٥ واسقلينوس : اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والاطباء Tu

في التأله عديم البحث ؛ حكيم بَحَّاث عديم التأله ؛ حكيم آلَهي متوَعِّل في التأله والبحث ؛ حكيم آلَهي متوَعِّل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ حكيم متوَعِّل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ؛ طالب للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب . فان اتَّفَق في الوقت متوَعِّل في التأله والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله . وان لم يَتَّفَق ، فالمتوَعِّل في التأله المتوسط في البحث . وان لم يَتَّفَق ، فالحكيم المتوَعِّل في التأله عديم البحث ، وهو خليفة الله . ولا يخلو الارض عن متوَعِّل في التأله أبداً ، ولا رئاسة في ارض الله للباحث المتوَعِّل في البحث الذي لم يتوَعِّل في التأله . فان المتوَعِّل في التأله لا يخلو العالم عنه ، وهو احق من الباحث فحسب ، اذ لا بُدَّ للخلافة من التلقى . ولست اعنى بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً مكشوقاً ، وقد يكون خفياً ، وهو الذي سَمَّاه الكافَّة « القطب » . فله الرئاسة وان كان في غاية الخمول . واذا كانت السياسة بيده ، كان الزمان نورياً . واذا خلا الزمان عن تدبير آلَهي ، كانت الظلمات غالبة . واجوَد الطلبة طالب التأله والبحث ؛ ثم طالب التأله ؛ ثم طالب البحث .

15 (٦) وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث ، وليس للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب . ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله . واقل درجات قرئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق

٢ الهى : EI - فى البحث : البحث EI ٣ فى التأله : التأله I ٤ طالب للبحث فحسب : E - ٥ خليفة الله : + فى ارضه R ٦ وان : فان HR ٧ وهو خليفة الله TMRF : EI - ، + فى الارض H ٨ العالم عنه TMRF : عنه العالم HERI 11 مكشوقاً R : T - I 15 لطالبي : لطالب M للباحث : للطالب R

- الآلهي وصار وروده ملكة له ؛ وغيره لا يتنفع به أصلاً . فَعَن اراد البحث وحده ،
فعليه بطريقة المشائين ، فانها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا معه كلام
ومباحنة في القواعد الاشراقية ، بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية . 8
فان من هذه القواعد ما يبتنى على هذه الانوار ، حتى ان وقع لهم في الاصول
شك ، يزول عنهم بالسلم الخلقة . وكما انا شاهدنا المحسوسات وثبوتها بعض احوالها
ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهيشة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات 6
اشياء ، ثم نبني عليها . ومن ليس هذا سيله فليس من الحكمة في شيء
وسيلب به الشكوك .
- والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط 9 -
قليلة العدد كثيرة الفوائد ، وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق . ومن اراد
التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة . ومقصودنا في
هذا الكتاب ينحصر في قسمين : 12

1 الآلهي : + دفعة R 3 ينتظم : ينتظر F 4 على Ir ~ T : عليه I 5 الخلقة :
المنظمة R 6 شاهدنا : اذا شاهدنا E 7 بنينا : يبتنى T 8 كالهيشة THMF : مثل
الهيشة ERI 9 بنى : يبنى T 8 وسيلب : وسيلب T 9 الشهرة HERI :
TMF - ، وفي اكثر النسخ « والآلة المشهورة » TaMaFa 1 ههنا : M - 10 الفوائد
TMF : الفائدة HERI 11 ومن : فن R 12 الكتاب : المختصر H

القسم الأول في ضوابط الفكر

وفيه ثلث مقالات

3

المقالة الأولى في المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة

6

الضابط الأول > في دلالة اللفظ على المعنى <

- 9 (٧) هو أنّ اللفظ دلالته على المعنى الذي وُضع بأزمته هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطه ، وعلى لازم المعنى دلالة التطقّل، ولا يخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطقّل، اذ ليس في الوجود ما لا لازم له، ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطه ، اذ من الاشياء ما لا جزء له ، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه . 12
- فمن قال « رايت حيواناً » فله أن يقول « ما رايت انساناً » ولا يمكنه أن يقول « ما رايت جسماً » او « متحرّكاً بالارادة » مثلاً .

2 الفكر THEF : للفكر MRI 3 ثلث : ثلاث E 10 قصد : القصد MR 11

تطفّل : التطقّل M 14 مثلاً : H -

الضابط الثاني

> في مقسم التصور والتصديق <

- (٨) هو أنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركته ، فإنما أدراكه - على ما يليق 3
 بهذا الموضع - هو بحصول مثال حقيقته فيك . فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمته ،
 إن لم يحصل منه أثرٌ فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده ؛ وإن حصل
 منه أثرٌ فيك ولم يطابق فما علمته كما هو ، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما 6
 علمت ، فالأثر الذي فيك مثاله . والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين
 اصطلاحنا عليه بالمعنى العام ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العام ، كلفظ الانسان
 ومعناه . والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى 9
 الشاخص ، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص ، كاسم زيد ومعناه .
 وكلّ معنى يشمل غيره فهو بالنسبة اليه سميّناه المعنى المنحطّ .

الضابط الثالث

> في الماهيات <

- (٩) هو أنّ كلّ حقيقة فأمّا بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل ، او غير 12
 بسيطة وهي التي لها جزء كالحيوان ، فإنه مركّب من جسم وشيء يوجب حيوته ؛ 15
 والأوّل جزء عام ، أي إذا أخذ هو والحيوان في الذهن كان هو - أي الجسم -
 اعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة اليه ، والثاني هو الجزء الخاصّ الذي
 لا يكون إلّا له . والمعنى الخاصّ بالشئ يجوز أن يساويه كاستعداد النطق 18

5 حالنا ما قبل العلم وما بعده : حالنا قبل العلم وبمده R || 15 حيوته TERI :

للإنسان ، ويجوز أن يكون اخص منه كالرجولية له . والحقيقة قد يكون
عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للإنسان ، وقد يكون لها عوارض لازمة . والار
التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث ، فانها 8
ممتعة الرفع في الوهم ؛ وليس أنّ فاعلاً جعل المثلث ذا زوايا ثلث ، اذ لو كان
كذا لكنت ممكنة اللحوق واللاحوق بالمثلث ، وكان يجوز تحقق المثلث دونها ،
وهو محال . 6

الضابط الرابع

> في الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة <

(١٠) هو أنّ كلّ حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة 9
دون الحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها ، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع
النظر عن غيرها . فاستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة ، فوجبه وعأته
نفس الحقيقة ، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع . والجزء 12
من علاماته تقدّم تعقله على تعقل الكل ، وإنّ له مدخلاً في تحقق الكل .
والجزء الذي يوصف به الشيء - كالحيوانية للإنسان ونحوها - سماء اتباع المشايخ
ذاتياً ، ونحن نذكر في هذه الاشياء ما يجب . والعرضي اللازم أو المفارق يتأخر 15
عن الحقيقة تعقله ، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده . والعرضي قد يكون اعم

3 التلت TMF : التلة HRI التلات E 4 فاعلا RI : الفاعل T ~ F 11 تلت
HRMF : تلة TI تلات E 5 كذا : كذلك MF 10 فاعل : الفاعل T 11
للحقيقة : الحقيقة RI 14 للإنسان : للانسانية MF 15 والعرضي : والعرض T 11 او
المفارق : والمفارق R يتأخر : متأخر T 16 وجوده : الوجود (I) T والعرضي :
والعرض T

من الشيء كاستعداد المشي للإنسان ، وقد يختص به كاستعداد الضحك للإنسان .

الضابط الخامس

3 < في انّ الكلّي ليس بوجوده في الخارج >

- (١١) هو انّ المعنى العام لا يتحقّق في خارج الذهن ، اذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز < بها > عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها ، فصارت شاخصّة وقد فرضت عامّة ، وهو محال . والمعنى العامّ اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء - 6 كالاربعة على شواخصها - ويسمى العام المتساوق ، واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالبيض على الثلج والعاج ، وسائر ما فيه الاتم والانقص نسبيته المعنى المتفاوت . واذا تكثرت الاسماء لمسمّى واحد ، سُمّيت مترادفة ؛ واذا تكثرت 9 مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد ، سُمّيت أمثاله مشتركة . والاسم اذا أطلق في غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة ، يُسمّى مجازياً .

٥ ولا EI : لا T ~ R || الشركة فيها TMF : فيها الشركة HRI فيه الشركة E ||
شاخصّة : وفي بعض النسخ « شخصية » والمعنى ما ذكرناه ، والاول اصح لان اصطلاحه
في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم TaMaFa || ٥ وهو محال
HERI : هذا محال TMF || كثيرين TMF : الكثيرين ERI الكثير H || 7 المتساوق
HER : المتساوي TMF ، اي امراده في معناه وهو ما يسببه الجمهور المتواطى اي
لتوافق امراده في معناه ، وفي اكثر النسخ « ويسمى العام المتساوق » (المتساوي Fa)
المسمى ما ذكرناه TaMaFa || ٥ يسبه HEMR : تسمية TF نسبه I || ٥ واذا
HER : فاذا TMF || 10 وقوعه : وقوعها H || سبت أمثاله THM : أمثاله سبت
R ، سبت EF || 11 في غير معناه : في غيره ومعناه H || لمشابهة : لمشابهة T ||
ملازمة : وملازمة I

الضابط السادس

> في معارف الانسان <

- 3 (١٢) هو انّ معارف الانسان فطريّة وغير فطريّة . والمجهول اذا لم يكفّه
التنبيه والاختار بالبال وليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء
العظماء ، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتبهة في التبيين
6 الى الفطريّات ، وآلا يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله
ولا يحصل له أوّل علم قط ، وهو محال .

الضابط السابع

> في التعريف وشرايطه <

- 9 (١٣) هو انّ الشئ اذا عُرّف لمن لا يعرف ، فينبغي ان يكون التعريف بأمر
تخصّه أما لتخصيص الآحاد او لتخصّص البعض او للاجتماع . والتعريف لا بدّ وأن
11 يكون بأظهر من الشئ لا يمثله وما يكون أخفى منه او يكون لا يُعرف آلا
بما عُرّف به . فقول القائل في تعريف الآب « أنّه هو الذي له ابن » غير صحيح ،
فإنّها متساويان في المعرفة والجهالة ، وهن عرف أحدهما عرف الآخر ، ومن شرط
15 ما يُعرف به الشئ أن يكون معلوماً قبل الشئ لا مع الشئ ؛ او يقال « النار

5 موصل اليه : موصل EI || التبيين TERF : التبيين HMI || 6 والا يتوقف : والا
لتوقف E ولا يتوقف R || 7 وهو محال : - I || 10 التعريف : تعريف M || 11 لتخصص :
لتخصيص TH || 12 وما : وبها I || 13 هو HIERI : - TMF || ابن THMF : الابن
ERI || 15 قبل الشئ لا مع الشئ HIERI : قبله لا معه TMF ، وفي أكثر النسخ
« قبل الشئ لا مع الشئ » TaMaFa || او يقال ERI : او قال THMF ، وفي أكثر
النسخ « او يقال » وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله « فقول القائل »
اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتأويل TaMaFa

هي الاسطقس الشبيه بالنفس» والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « أن الشمس
كوكب يطلع نهاراً » والنهار لا يُعرَف إلا بزمان طلوع الشمس . وليس تعريف
الحقيقة مجرد تبديل اللفظ ، فإن تبديل اللفظ أنها ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس
8 عليه معنى اللفظ . والاضافيات ينبغي أن يؤخذ في حدودها السبب الموقع
للإضافة ، والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمراً في حدها على حسب
6 مواضع الاشتقاق .

(١٤) فصل < في الحدود الحقيقية > اسطرح بعض الناس على تسمية القول
الدال على ماهية الشيء « حذاً » ويكون دالاً على الذاتيات والأمور الداخلة في
حقيقته ، وعُرف الحقيقة من الخارجيات « رسماً » . واعلم أن الجسم مثلاً إذا
9 اثبت له مثبت جزءاً يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم ، كما ستعرف ذلك
الجزء . فالجواهر لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى ، بل لا يكون

1 هي HRI : هو TEMF || 3 مجرد : مجرد F || فان : وان R || فان تبديل
اللفظ : + بلفظ T || عرف : يعرف H || 5 والمشتقات : وفي المشتقات E || امرنا :
امر H || 7 بعض : - M || 9 ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسماً HE : ومعرف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسماً I وتعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسماً TMFIR ،
وفي بعض النسخ « وتعريف الحقيقة بالخارجيات (بالخارجيات TaFa) رسماً » TaMaFa
وكذا R . وفي كثير من النسخ « ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسماً » وهذا أولى
من الاول إذ فيه تكرار غال من الفائدة إذ العوارض لا تكون الا غاوية . ومن الثاني
إذ لفظة « الخارجيات » (الخارجيات ITa) ليست على ما ينبغي بل الاصوب « الخارجيات »
والكل متقارب إذ البعث لفظي والمقصود واضح TaMaFa || 10 مشت : كالعلم الاول
واتباعه من الشاين Tu || بعضهم : وفي بعض النسخ « وينكره بعض الناس » أي
من المتكلمين الداهيين إلى أن الجسم مركب من الاجزاء التي لا تنجزى ومن القدماء
القابلين بأن الجسم هو نفس القدار الثابت الغير المتغير TaMa ، - Fa || ستعرف : يعني
في الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu

- الاسم الآل لمجموع لوازم تصوّره . ثمّ أنّ كلّ واحد من الماء مثلاً أو الهواء اذا
ثبت أنّ له اجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ، فتلك الاجزاء عندهم
3 لا مدخل لها فيما يفهمون منه . وكلّ حقيقة جرميّة - اذا كان الجسم احد اجزائها
وحالّه كما سبق - فما تصوّر الناس منها الاّ أموراً ظاهرة عندهم هي المقصودة
بالترسمية للواضع ولهم . فاذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحسّ
6 شيء منه أصلاً ! ثمّ إنّ الانسان اذا كان له شيء به تحققت السانيّة ، وهو مجهول
للعمامة والخاصّة من المشائين حيث جعلوا حدّه « الحيوان الناطق » واستعداد النطق
عرضيّ تابع للحقيقة ، والنفس - التي هي مبدأ هذه الاشياء - لا تعلم الاّ باللوازم
9 والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال
غيره على أنّا نذكر فيه ما يجب ؟

- (١٥) قاعدة اشراقية > في هدم قاعدة المشائين في التعريفات < سلّم المشاؤون
12 أنّ الشيء يذكر في حدّه الذاتيّ العام والخاص . فالذاتيّ العام - الذي ليس بجزء
لذاتيّ عام آخر - للحقيقة الكلّيّة التي يتغيّر بها جواب « ما هو » يسمّى الجنس ،
والذاتيّ الخاصّ بالشيء سَمَوَه فصلاً . ولهذين نظم في التعريف غير هذا قد ذكرناه
15 في مواضع أخرى من كتبنا . ثمّ سلّموا أنّ المجهول لا يتوصّل اليه الاّ من المعلوم ،
فالذاتيّ الخاصّ للشيء ليس معهوداً لمن يجبله في موضع آخر . فانه ان عهد

2 ثبت TERI : اثبت TMF || اجزاء : جزء T || 4 المقصودة HEMR : المقصود
TFI || 5 بالتسمية : للتسمية F || ولهم HERI : TMF || 8 عرضي : عرضي I || 9-10 حل
غيره : اي من الجواهر المقلبة Tu || 10 تذكر : اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة
Tu || 13 يتغير : يتغير T || يحسّ : سوا T || 14 قد ذكرناه : وقد ذكرنا M ||
15 كتبنا : كتبنا R || سلّموا : ان سلّموا T

- في غيره لا يكون خاصًا به . وإذا كان خاصًا به وليس بظاهر للحسّ وليس
بعمود ، فيكون مجهولًا معه . فإذا عُرف ذلك الخاصّ أيضًا ، إن عُرف بالأمر
المعمّ دون ما يخصّه ، فلا يكون تعريفًا له ، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق . 3
فليس العود إلّا إلى أمر محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر ، إن كان يخصّ
الشيء جلّتها بالاجتماع ، وستعلم كنه هذا فيما بعد .
- ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه ، 6
وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرّف حينئذ أن يقول « لو كانت
صفة أخرى لا طلعت عليها » إذ كثير من الصفات غير ظاهرة . ولا يكفي أن يقال
« لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه . » فيقال : أنما تكون الحقيقة عُرِفَتْ 9
إذا عُرف جميع ذاتياتها . فإذا انقح جواز ذاتي آخر لم يدرك ، لم يكن
معرفة الحقيقة متيقّنة . فتبيّن أنّ الاتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن
للإنسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فاذن ليس عندنا إلّا تعريفات بأمر 12
تخصّ بالاجتماع .

1 به TMRF : - HEI (في الموضع الثاني) 3 بضمه : بضم به T 1 على ما سبق HEI :
ما سبق R كما سبق TMF ، وفي أكثر النسخ « على ما سبق » TaMaFa 5 فيما بعد :
أي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu 6 بأمن : + من E 7 يطالبه TERI :
المطالبة HM يطالب F 8 كثير : كثيرة T 9 ظاهرة : ظاهر EI 10 إذا : أن R 11
عرف : عرفت F 12 T آخر : - HR 11 متيقّنة : متيقّنا I 13 تخصّ : تخصّ T بالاجتماع :
بالاجتماع I بأمر يخص اجتماعها بالشيء If : + والله تعالى اعلم بالصواب E ولا
هداية إلا بالنور R

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

وهي تشتل على ضوابط

3

الضابط الأول

« في رسم القضية والقياس »

- 6 (١٦) هو أنَّ القضية قول يمكن ان يقال اقليله أنه صادق فيه او كاذب . والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر . والقضية التي هي أبسط القضايا هي المحلية وهي قضية حُكِمَ فيها بأنَّ احد الشئيين هو الآخر 9 او ليس ، مثل قولنا « الانسان حيوان » او ليس . فالمحكوم عليه يسمى موضوعاً والمحكوم به يسمى محمولاً . وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة ، بأن يخرج كل واحدة منها عن كونها قضية ويربط بينهما . فان كان الربط بلزوم ، يسمى شرطية متصلة ، كقولهم « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . » وما قرن 12 به حرف الشرط من جزئها يسمى المقدم ، وما قرن به حرف الجزاء يسمى التالي . وان أردنا ان نجعل منها قياساً ، ضمنا اليها قضية محلية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي ، كقولنا « لكن الشمس طالعة » فيلزم ان يكون 16 النهار موجوداً ؛ او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم ، كقولنا « لكن ليس النهار موجوداً » فليست الشمس طالعة . فانه اذا وُجد الملزوم ، فبالضرورة

7 هو HERI : - TMF | لذاته : - T | 9 قولنا TMF : قولك HERI | 10 يجعل :

يحمل T | 10-11 بان ... كونها قضية : - H | 11 واحدة TRFI : واحد EM | عن

TMF : من ERI | فان : وان H | 14 اليها : اليه E | 15 لكن : - T

- يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا يستثنى تقيض المقدم ولا عين التالي، فإنه قد يكون التالي أعم من المقدم، كقولنا «ان كان هذا سواداً فهو لون». فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع 8 الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه، ومن رفع الاعم وكذبه رفع الاخص وكذبه. وان كان الربط بين الحليتين بعناد يسمى شرطية منفصلة، 6 كقولنا «اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون فرداً» ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين. والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزاها ولا الخلو عن اجزاها. وان اريد ان يعمل منها قياس، يستثنى فيها عين ما 9 يتفق، فيلزم تقيض ما بقي - كان واحداً او اكثر - او تقيض ما يتفق فيلزم عين ما بقي. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى تقيض واحد، فيبقى منفصلة في الباقي. وقد يتركب متصلة من متصلتين كقولهم «ان كان كلما كانت الشمس 12 طالعةً فالتهار موجود، فكلما كانت الشمس غاربةً فالليل موجود». وقد يتركب منها منفصلة كقولنا «اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعةً فالتهار موجود، واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود». والتصرفات كثيرة. 15

2 يكون التالي : يكون عين التالي HR 3 كقولنا TMF : كقولك HERI 1

6 الحليتين HMFiz : الحليتين TR حليتين E 7 اما ان ... فردا HERI : هذا

العدد اما زوج واما فرد TMF 9 العلو : تفلو T 10 كان واحداً او اكثر

HERI : TMF 12 يتركب : تركيب HI متصلة : منفصلة T 13 تكلما : وكلما

M 1 يتركب : تركيب H 15 غاربة TMI : غير طالعة R طالعة HEP وله وجه 1

والتصرفات : + فيه T

وَمَنْ كَانَ لَهُ قَرِيبَةٌ لَا يَصْعَبُ عَلَيْهِ مِثْلُ هَذِهِ التَّرَكِيبَاتِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْقَانُونِ . وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّرْطِيَّاتِ يَصْحَحُ قَلْبُهَا إِلَى الْحَمَلِيَّاتِ ، بِأَنْ يَصْرَحَ بِالْمُزَوِّمِ أَوْ الْعِنَادِ ، فَتَقُولُ 8 « طُلُوعُ الشَّمْسِ يُلْزِمُهُ وَجُودُ النَّهَارِ » أَوْ « يَمَانَعُهُ اللَّيْلُ . » فَكَانَ الشَّرْطِيَّاتِ مُحَرَّفَةً عَنِ الْحَمَلِيَّاتِ .

الضابط التالي

< فِي أَقْسَامِ الْقَضَايَا >

6

(١٧) هُوَ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ إِذَا قِيلَ فِيهَا « إِذَا كَانَ ، كَانَ أَوْ أَمَّا وَأَمَّا » فَيَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ دَائِمًا أَوْ فِي بَعْضِ الْأَوَاقَاتِ ، فَتَعَيَّنَ وَالْأَيُّ يَكُونُ مَهْمَلًا مَغْلَطًا . وَفِي الْحَمَلِيَّةِ إِذَا قِيلَ « الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ » فَتَعَيَّنَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِنْسَانِ كَذَا أَوْ بَعْضُ جُزْئِيَّاتِهِ . فَإِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ لِذَاتِهَا لَا تَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ ، إِذَا لَوْ اقْتَضَتْ مَا كَانَ الشَّخْصَ الْوَاحِدَ أَنْسَانًا ، وَلَا أَيْضًا تَقْتَضِي التَّخْصِصَ ، بَلْ هِيَ صَالِحَةٌ لَهَا . فَلْيَعَيَّنْ 9
12 أَنَّ الْحُكْمَ هَلْ هُوَ مُسْتَغْرَقٌ أَوْ غَيْرُ مُسْتَغْرَقٍ ، حَتَّى لَا يَكُونَ إِهْمَالًا مَغْلَطًا . فَالْقَضِيَّةُ الَّتِي مَوْضُوعُهَا شَاخِصٌ تَسْمِيًّا شَاخِصَةً ، كَقَوْلِكَ « زَيْدٌ كَاتِبٌ . » وَالَّتِي مَوْضُوعُهَا شَامِلٌ وَعُيِّنَ فِيهَا الْحُكْمُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ هِيَ كَقَوْلِنَا « كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ » 15
و « لَا شَيْءَ مِنَ النَّاسِ بِحَجَرٍ » فِي السَّابِقِ . فَإِنَّ لِكُلِّ قَضِيَّةٍ إِيْجَابًا وَسَلْبًا أَيْ أَهْمَالًا وَنَفْيًا . وَفِيهَا يَنْتَخِصُّ بِالْبَعْضِ هِيَ كَقَوْلِنَا « بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ » أَوْ « لَيْسَ » وَيُسَمَّى الَّلَفْظُ الْمَخْرُجُ مِنَ الْإِهْمَالِ سُورًا مِثْلُ « كُلٌّ » وَ « بَعْضٌ »

1 مثل : EI || 2 فكانت M وكان F || 3 إذا كان : + هو T || 4 أو في :
وفي H || 5 أن : بأن E || 6 بل هي : بل إنما هي T || 7-18 أو ليس TR : -
H - I

- وغيرهما . والقضية المسوّرة محصورة ، والحاصرة الكلية سميّناها القضية المحيطة ،
والتي عيّن فيها الحكم على البعض مهيئة بعضيّة . وفي المهيئة البعضيّة الشرطيّة
نقول « قد يكون اذا كان أو أمّا » والبعض فيه احوال ايضاً . فإنّ ابعاض الشيء 3
كثيرة . فليجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاص وليكن مثلاً ج . فيقال
« كلّ ج كذا » فتصير قضيّة محيطة ، فيزول عنها الاهمال المغلط . ولا ينتفع
بالقضيّة البعضيّة إلّا في بعض مواضع العكس والنقيض . وكذا في الشرطيّات كما
يقال « قد يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق » فليتميّن ذلك الحال ولنجعل
مستغرقة . فيقال « كلّما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو
غريق » وكون طبيعة البعض مهيئة لا ينكر . واذا تفحصت عن العلوم ، لا نجد 9
فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهيلاً دون ان يعيّن ذلك البعض . فإذا
عمل على ما قلنا ، لا يبقى القضية إلّا محيطة ، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها
في العلوم ، وحينئذ يصير احكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل .

III

- (١٨) واعلم أنّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع ومحمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب ، وباعتبار تلك النسبة صارت القضية
قضيّة . واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة ، وقد نحذف في بعض اللغات 15
ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة ، كما يقال في العربيّة « زيد كاتب » ؛ وقد

3 إذا كان : R — 4 فليجعل ... اسم خاص HERI : فلنجعل ... اسماً خاصاً TMF ٥
٦ فليتميّن TR : فليتميّن H — I ٧ وسباحة : أو سباحة T ٨ لا ينكر : لكثرة احوال
الشيء . Tu ٩ دون ان يعيّن : دون تميّن R ١٠ واللفظ الدالّ : واللفظة الدالة EI
الرابطة : رابطة T

تورد كما قيل « زيد هو كاتب . » والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة ،
 وفي العربية ينبغي ان يكون السلب متقدماً على الرابطة لينفيها ، كقولهم « زيد
 ليس هو كاتباً . » واذا ارتبط السلب ايضاً بالرابطة ، فصار جزء أحد جزئها 3
 فالربط الايجابي بعد باقي ، كما يقال في العربية « زيد هو لا كاتب » فإن الربط
 باقي . وقد صير السلب جزء المحمول ، والقضية موجبة تسمى « مدولة » . وفي غير
 العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب ، بل ما دام 6
 الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هي موجبة الا ان
 يكون السلب قاطعاً لها . واذا قلت « كل لا زوج فرد » فهو ايجاب الفردية
 على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهني لا 9
 يثبت الا على ثابت ذهني . والموجب على أنه في العين لا يكون الا على ثابت
 عيني . والشرطيات ايضاً ان تكثرت السلوب فيها والربط اللزومي أو العنادي
 باقي ، فالقضية موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر ، III
 يكون ايجاباً . واذا قلت « ليس كل انسان كاتباً » يجوز ان يكون البعض كاتباً ،
 فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب . واذا قيل « ليس لا شيء من الانسان

١ قيل : يقال H ٢ متقدماً : مقدماً T ٣ فصار : + السلب R ، اي السلب Tu
 جزءها : الجزءين R جزءين Rl ٤ فالربط : فالرباط EI ٥ صير : يتصير R
 موجبة : الموجبة T ٦ الموضوع او المحمول HERF : المحمول او الموضوع TMI
 هي موجبة HEMRU : هي الموجبة TF للقضية موجبة R ١٠ والموجب ... على
 ثابت : E ١١ ان تكثرت HEI : اذا ذكرت THaMRF ، وفي اكثر النسخ « ان
 تكثرت » TaMaFa والربط : والرباط R او العنادي : والعنادي T ١٤ واذا :
 فاذا E لا شيء : شيء F

كاتباً . يجوز ان لا يكون البعض كاتباً . وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع المناد .

الضابط الثالث

< في جهات القضايا >

- (١٩) هو ان الحلية نسبة محولها الى موضوعها أما ضروري الوجود ويسمى الواجب ، أو ضروري العدم ويسمى الممتنع ، أو غير ضروري الوجود والعدم وهو 6 الممكن . فالأول كقولك « الانسان حيوان » والثاني كقولك « الانسان حجر » والثالث كقولك « الانسان كاتب » . والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع . فاذا قالوا « ليس بممتنع » عنوا به الممكن ، واذا قالوا « ليس بممكن » عنوا 9 به الممتنع . وهذا غير ما نحن فيه ، فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار ، وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه ، فهو ممكن في نفسه . 12

١ كاتباً (في الموضع الاول) : بكتاب ER ١١ محولها الى موضوعها : وكان فيها وجدت من نسخ الكتاب كلها كذا « هو ان الحلية نسبة موضوعها الى محولها » (وكذا HERI) والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من النساخ (الناسخ Ta) والصحيح هذا « هو ان الحلية نسبة محولها الى موضوعها » TaMaFa الصحيح « نسبة محولها الى موضوعها » Ei الصواب ان يقال « كل قضية حلية فتسبب محولها الى موضوعها » او ما يشبههما من المقدم والتالي Ir ١١ فاذا قالوا ... به السكّن : -EI ١٤ : انه H 10 به الممتنع : انه ممتنع I ١١ وهذا : اي وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اهم من الخاص او بالامكان الخاص لانتسابه الى « العامة » Tu ١١ ما نحن فيه : وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اهم من العام او بالامكان الخاص لانتسابه الى « العامة » وهم اهل الحكمة Tu ١١ قد يكون : فيكون T 12 وامتناعه : او امتناعه H

والممكن يجب بها يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند
تجرد النظر الى ذاته في حالتى وجوده وعدمه ممكن.

- 8 (٢٠) واعلم انا اذا قلنا «كُلَّ جَ بَ» ليس معناه اَلَا اِنَّ كَلَّ وَاِحد
واحد مَّا يوصف بـ جَ يوصف بـ بَ، لانك اذا قلت «كُلَّ جَ بَ» عرفت ان مفهوم
الجيم معنى عام. ثم تعرضت للشواخص التى تحتها بقولك «كُلَّ واحد واحد»
6 اذ ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول «كُلَّ انسان يسعه دار واحدة»
ولا يمكنك ان تقول «جميع الناس يسعهم دار واحدة». واذا رايت فى القضايا
مثل قولك «كُلَّ نائم يجوز ان يستيقظ» مثلاً دريت ان مقتضى قولنا «كُلَّ نائم»
9 ليس النائم من حيث هو نائم، فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة، بل
الشخص الموصوف بانه نائم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا «كُلَّ
آب متقدم على الابن» ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بانه
12 آب. واذا قلت «كُلَّ متحرك بالضرورة متغير» لك ان تعلم ان كَلَّ واحد
واحد مَّا يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته ان يتغير، بل لأجل
كونه متحركاً. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكناً فى نفسه. ولا نغنى
15 بالضرورى الا ما يكون لذاته محسب. وأما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو
ممکن فى نفسه.

8 ان: I - 3 - 4 كل واحد واحد: كل واحد T 5 الجيم: ج T 6 معنى: هو
معنى R 7 كل واحد واحد: كل واحد RI 8 جميع الناس: كل الناس R 11 هو
آب: هو T 12 واذا: اذا ER 13 بالضرورى HERI 14 بالضرورة TMF 15 اى
فى مطلق هذا الكتاب T 16 لذاته: له لذاته T 17 يجب بشرط: بحسب شرط M

- (٢١) حكمة اشراقية > في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية <
- لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه ايضاً كذلك ، فالاولى أن نجعل الجهات من الوجوب وقسميه اجزاء للمحمولات ، حتى
- تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية ، كما تقول « كلّ انسان بالضرورة هو
- يمكن ان يكون كاتباً او يجب ان يكون حيواناً او يمتنع ان يكون حجراً . » فهذه
- هي الضرورة البتائية . فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء او امتناعه ، فهو جزء
- مطلوبنا . ولا يمكننا ان نحكم حكماً جازماً بـ « آلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا .
- فلا نورد من القضايا إلا البتائية حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كلّ واحد
- وقتماً ما كالتنفس ، صحّ ان يقال « كلّ انسان بالضرورة هو متنفس وقتاً ما . »
- وكون الانسان ضروري التنفس وقتاً ما أمرٌ يلزمه أبداً ، وكونه ضروري اللاتنفس
- في وقتٍ ما غير ذلك الوقت ايضاً أمرٌ يلزمه أبداً . وهذا زايد على الكتابة ، فأنها
- وان كانت ضرورية الامكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما . واذا كانت القضية
- ضرورية ، كفافا جهة الربط لحسب ، أو تعرض كونها بتائية دون إدخال جهة
- أخرى في المحمول ، مثل ان تقول « كلّ انسان بتةً هو حيوان » ، وفي غيره اذا

2 ضروريا (في الوضع الثاني) : - EI 3 كذلك TMF : كذا HERI
 للمحمولات : المحولات E 4 الضرورة HR : الضرورية TEMFI ، اي فهذه القضية
 هي الضرورية البتائية ... وفي اكثر النسخ « فهذه هي الضرورة البتائية » وهي الضرورة
 التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة
 والبرهان دون الامتناع والامكان TaMaFa 5 يقال : تقول E 6 هو متنفس :
 يتنفس T 11 في وقت ما : في وقت TI الوقت : - HM 12 وان كانت : +
 القضية I 13 ضرورية (في الوضعين) : ضروري E 14 ليست : ليست الا انها ليست R
 15 تعرض : يفرض T

جُعِلَتْ بَثَانَةً ، لا بدّ من ادراج الجهة في المحمول . ولنا أن لا تعرّض للسلب بعد تعرّضنا للجهات ، فإن السلب التام هو الضروري ، وقد دخل تحت الايجاب اذا أورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الامكان . 3

واعلم انّ القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية ، بل وباعتبار السلب ايضاً ، فإن السلب ايضاً حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي . فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء ، والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت . اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنية حالها شيء آخر . فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحالٍ ما فليس بمنفى ولا مثبت ، بل هو في نفسه اما متنفٍ او ثابت ؛ وله تنمة سنذكرها . والقضية اذا لم يتعيّن فيها جهة ، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخط . فليحذف مهمة الجهات كما قد حذف مهمة كميّة الموضوع . 9

الضابط الرابع

12

> في التناقض وحده <

(٢٢) هو انّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير . ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً . فينبغي ان يكون الموضوع والمحمول والشرط 16

١ ولنا : واما M || بعد 'TMRF' : بعد ان HEI || 2 للجهات : الجهات M ||
 3 ذكرناه RF : ذكرنا T-I || 4 ايضاً : H- || فان السلب : فالسلب I || 5 حكم في الذهن HERI : حكم ذهني TMF ، وفي اكثر النسخ « فانه حكم في الذهن »
 TaMaFa ، حكم الذهني Ha || 7 فهما TI : H-F- || 8 هو : I- || 9 يتعين : بين EI | وكثر ... مهمة الجهات : E- || 11 قد : HI || 12 هو اختلاف HERI : اختلاف TMF || قضيتين : القضيتين ER || 13 ولا كذباً : وكذباً E || الموضوع والمحمول HERI : المحمول والموضوع TMF

- والتسبب والجهات فيهما غير مختلفة . وفي القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرط ، بل سلب ما أوجبناه بعينه ، كقولنا في القضية البتانة « كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهماناً . » نقيضه « ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون 3 بهماناً . » وهكذا في غير هذه . واذا قلنا « لا شيء » نقيضه « ليس لا شيء . » وقد سلبنا ما أوجبناه بعينه في القضيتين ، ألا أنه لازم من سلب الاستغراق في 6 الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن الايجاب في البعض وجواز سلب البعض . والقضية التي خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض ، كقولك « بعض الحيوان انسان » « ليس بعض الحيوان انساناً » وإنما لا يصح هذا لأن البعض مهمل التصور ، فيجوز ان 9 يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً . ولكن اذا عيّنّا البعض وجعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جملة مستغرقاً - كان على ما سبق . ولعلّه لا يحتاج الى تعمق المثامين ، واذا حفظت 12 هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم .

الضابط الخامس

في العكس

15

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضية بكلايته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم أنك اذا قلت « كل

1 والتسبب : والسبة T || 3 نقيضه : فنقيضه HI || 4 ومكدا : فهكذا H وهذا F ||
5 في القضيتين : في النقيضين T || لازم R || 5 - 6 في الايجاب : - E || 6 التصور
HEI - : TMRF

- انسان حيوان « لا يمكنك ان تقول « وكل حيوان انسان » وكذا كل قضية موضوعها اخص من محوها . ولكن لا اقل من ان يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهان ، وليكن ج مثلاً . فاذا كان شيء من فلان بهاناً - 3 كان كله أو بعضه - فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بأنه بهان يوصف بأنه فلان - أو بعضه - فان الجيم موصوف بكليهما . واذا قلنا « بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون كاتباً » فمعكسه « بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتباً فهو انسان . » وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول ، وعكس الضرورية البتامة الموجبة ضرورية بتامة موجبة مع أى جهة كانت . فللمحيطة وللجزئية انعكاس على ان شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً . واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ؛ وإلا ان وُجد من موسوفات أحدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاختصار على كذب أحدهما ، بل كذب كلاهما . والضرورية البتامة اذا كان الامكان جزء محوها ، فان كان معها سلب ، ينقل ايضاً كقولهم « بالضرورة كل انسان هو ممكن ان لا يكون كاتباً . » فهى بتامة موجبة عكسها « بالضرورة شيء مما يمكن ان لا يكون كاتباً فهو انسان . » وقد نخبط فيه كثير من المشائين . وفى مثل قولك « ليس بعض الحيوان انساناً » اذا عيّنت ذلك البعض وجملته كلياً انعكس الى ما قلنا ؛ أو نجعل السلب

١ يسكنك HEI : يمكن TMRF 3 بهانا : بهان E 4 يوصف (فى الوضع الثانى) : فيوصف M 7 ينقل HEMF : ينقل T فينقل R 8 الضرورية : الضرورة R 11 : أى : أية MF 9 وللجزئية : والجزئية M 11 ان : R 12 كلاهما : كليهما I 13 انعكس : انعكس R الى ما قلنا HMF : على ما قلنا ERI الى قولنا T

- جزء المحمول ، فتقول « بعض الحيوان هو غير انسان » فينعكس الى « بعض غير الانسان حيوان » والّا لا ينعكس . وقولك « لا شيء من السرير على الملك » لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكليّة ، فلا تقول « لا شيء من الملك على السرير »³ بل « لا شيء ممّا على الملك بسرير . » فلفظة « على » لا بدّ من نقلها ، اذ هي جزء من المحمول ههنا . وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهمات البعضيّة انما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيما بعد .⁶

الضابط السادس

« في ما يتعلق بالقياس »

- (٢٤) هو انّ القياس لا يكون أقلّ من قضيتين . فانّ القضية الواحدة ان⁹ اشتملت على كلّ النتيجة ، فهي شرطية ، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائي . وان ناسبت جزء المطلوب ، فلا بدّ ممّا يناسب الجزء الآخر ، فيكون قضية أخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانياً . ولا قياس¹² واحد من اكثر من قضيتين ، فانّ المطلوب ليس له الا جزءان . فاذا ناسب كلّ واحدة من القضيتين جزءاً ، فلا امكان لانضمام الثالثة . وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات ، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدّمتي¹⁵

3 فلا : ولا E || 4 هي : هو H || 5 من المحمول TMRF : المحمول HEI ||
 ، للتنبيه : اى على معرفة القوانين المنطقية اقتداءً بالصحاب تلك الصناعة من التقديم
 ل من التاليفين Tu || 10 فيها : لها R || وضع او رفع : رفع او وضع H || 11 ناسبت :
 نسب I || 12 اقترانيا : الاقتراني R || 13 من اكثر : اكثر TE || 14 واحدة THMR :
 احد EFI || جزءا : جز. E || 15 بل : بلى RI || مبنية : مبنية T مبنية H

- قياس واحد. والفضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة. ولا بد من اشتراك
مقدمتي الاقترائتي في شيء يسمى الحد الاوسط. وكل واحد من موضوع المقدمة
3 ومحوطا يسمى حداً. والشركة لا بد وان تقع في محمول احدهما وموضوع
الأخرى، أو موضوعها أو محمولها. وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفاً.
والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الاوسط. واذا كان الحد المتكرر - اعني
6 الاوسط - موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا
يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والثام من الاقترائيات ما يكون الاوسط
محمول الاولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الاتم. وهي هنا:
- 9 (٢٥) دقيقة اشراقية > في السلب. < اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان
في القضية الموجبة، وبين السلب اذا كان قاطعاً للنسبة الاليجائية، هو ان الاول
لا يصح على المعدوم، اذ لا بد للانبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني،
12 فان النقي يجوز عن المنفى. ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في
القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فانك اذا قلت «كل انسان هو غير حجر» أو
«لا شيء من الانسان بحجر» هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات
16 بالانسانية فيها، والسلب انما هو للحجرية. فلا بد وان تكون الموصوفات
بالانسانية متحققة حتى يصح ان تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فنجعل

1 تسمى: فهي R || 2 المقدمة: الفضية H || 3 وينحذف: وينحذف T || 4 الاوسط:
الوسط TF || الذي: - E || 5 الاولى: المقدمة الاولى T || 6 الموجبة: - E ||
11 يصح: يقع H || 12 عن المنفى HRI: على المنفى THaEMF، وعلى اكثر النسخ
< من المنفى > TaMaFa || 14 هو: فهو R || كل واحد واحد HaRMF: واحد
واحد T كل واحد HEI || 16 متحققة: اي في الخارج او في الذهن Tu

السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ، ولا يقع الخطب في نقل الاجزاء في مقدمات الأقيسة . ولأن السلب له مدخل في كون القضية السالبة قضية - اذ هو جزء التصديق على ما سبق - فنجعله جزءا للموجبة ، كيف وقد دريت ان اجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضروري ، والممكن اجاباه وسلبه سواء .

- 6 والسياق الأتم ضرب واحد وهو : كل ج ب بة ، وكل ب آ بة فينتج : كل ج آ بة . واذا كانت المقدمة جزئية ، فنجعلها مستغرقة كما سبق ، مثل « ان يكون بعض الحيوان ناطقا » و « كل ناطق ضاحك » مثالا . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها ، وليكن د . فيقال « كل د ناطق وكل ناطق كذا » على ما سبق . ثم لا يحتاج الى ان نقول « وبعض الحيوان د » على انه مقدمة أخرى ، لان د اسم ذلك الحيوان ، فكيف يحمل عليه اسمه ، وان كان ثم سلب ، فليجعل جزءا كما مضى . فيقال « كل انسان حيوان » و « كل حيوان فهو غير حجر » ينتج : ان كل انسان هو غير حجر . فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض . ثم لما كان الطرف الأخير يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط ، فالجهات في القضية الضرورية البتانة تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو في احدهما ، فتتعدى الى الاخر ، مثل « ان كل انسان بالضرورة

3 جزء : حرف I سبق : قلنا R 6 والسياق الانتم : اى الشكل الاول Tu ضرب واحد : ضربا واحدا M كل ج : كل د M 7 واذا : فاذا EI 8 فلنجعل : لنجعل E 10 وبعض : بعض T 11 ان : انها H - T 12 جزءا : خيرا T 13 ينتج : فينتج R ان : - RI هو : فهو R تكثير : تكثر T 14 واعتبار : واتبات R الأخير : الآخر F 15 ان : - RI

هو ممكن الكتابة « وه كَلَّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي « ينتج : أن كَلَّ انسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشي ؛ ولا يحتاج الى تطويل كثير في المختلطات ، بل الضابط الاشرافي مقنع ، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق . وهيها :

- (٢٦) قاعدة < الاشرافيين في الشكل الثاني . > وهي أنه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احدهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فنعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما ممّا يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله . فيمتنع اذن ان يوصف أحدهما بالآخر أيهما جُمِل موضوعاً في النتيجة ، وأيها حُمِل هيها . فالنتيجة ضرورية بثبات لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها . فما يكون في المقدمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول ، مثل قولك « كَلَّ انسان بالضرورة ممكن الكتابة » وه كَلَّ حَجَر بالضرورة هو ممتنع الكتابة . « فنعلم أن الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية ، وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة ، بل أنما يعتبر الشركة فيها وراء الجهة الجمولة جزء المحمول ، ويجوز تغاير جهتي

١ او : اى F || ٢ فى المختلطات : يعنى على ما ذهب اليه المشاؤون Tu || الاشرافى :
وانا ساء « اشرافا » اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوباً الى حكمه ،
الشرق Tu ؛ ويريد بالاشرافى اما الكشف او لانه منسوب الى حكماء الشرق Ir ||
٣ كانت THMF : كان ERI || ٤ على الاخرى : اى على موضوع الاخرى Tu ||
٥ احدهما : اى احد الموضوعين Tu || ٦ محموله : اى محمول الآخر Tu || اذن TR :
(ذا) HEMI - F || ٩ حمل : + هو T || ١٠ حمل : جزء I || فيها : - RI || ١١ فتجعل :
فتجعلها T || جزءاً للمحمول THRF : جزء المحمول EM جزءاً من المحمول I ||
ممكن : هو ممكن H || ١٢ هو : فهو I - T

- القضيتين فيه . ومخرجه من السياق الأول أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى . وكل قضيتين استحال على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، فموضوعهما بالضرورة متباينان ؛ ينتج أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان . وكذا اذا كان في البتة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الأخرى واجب النسبة ، فإن وجوب النسبة يمتنع على الاولى والامكان على الأخرى . وكذلك اذا كان محمول احدهما واجب النسبة والأخرى مستنوع النسبة ، فكان على ما قلنا . وان كان في هذا السياق جزئية ، فلتجعل كلية كما سبق ، ولنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا العمل ، بل اذا علمنا القانون ههنا ، فكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون ، علمنا أن حالهما كما سبق ، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والحلط . ولهذا مخرج من الشرطيات ، من أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصح دخول أحدهما في الآخر ، فواجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على 12 جزئيات الآخر أو امتنع ؛ ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم .

(٢٧) قاعدة > الاشرافيين في الشكل الثالث . < واذا وجدنا شيئا واحدا

١ القضيتين : القضية R فيه : أي في هذا السياق وهو الشكل الثاني Tu مخرجه : تعريجه E ٢ الاخرى : اخرى E ٣-٢ وكل ... الاخرى : F ٣-٤ ينتج ... قضيتان TMRF : فهذان القولان HEI ٤ موضوعهما : موضوعها T ٥ وكذلك TMRF : وكذا HEI ٦ واجب : ممكن (i) T ٧ مستنوع : مستنوع M ٨ ما : T ٩ فكل : وكل H ١٠ التطويل : أي تطويل الشاين Tu ١١ والتطويل : والتطويل T ١٢ ماين : هدين I ١٣ لنقيض المقدم : وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الآخر ، فهذه طريقة الاشرافيين في بيان الشكل الثاني ... Tu

- معيناً وُصف بمحمولين، علمنا أنّ شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر
 ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيواناً وزيد انساناً» علمنا أنّ شيئاً من الحيوان
 3 انسان، بل وشيء من الانسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشيء
 المعين معنى عامّاً، فيُجعل مستغرقاً، كقولنا «كُلّ انسان حيوان وكُلّ انسان
 ناطق». فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين. فيلزم ان يكون شيء
 6 من أحدهما هو الآخر. وإذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولين أو كليهما
 وعين، فجُعل مستغرقاً كان هذا حاله. ويُجعل السلب ايضاً جزء المحمول؛ فينتقل
 الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق
 9 دون الحاجة الى سالب. وإذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء
 المحمولين، صحّ ايضاً كما في قولك «كُلّ انسان هو لا طائر وكُلّ انسان هو لا
 فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهو أنّ شيئاً ممّا يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس.
 12 وان كان احدى المقدّمتين مستغرقةً والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في
 الموضوع، يجوز؛ فإنّ البعض داخل في الكلّ، فيتيقن كون شيء واحد موصوفاً
 بالمحمولين، ويلزم اتّصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ
 15 واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فإنّ المحمولين أو أحدهما ربّما يكون

1 وصف: بوصف R شئنا: شيئاً واحد T شئنا: شيء: وشئنا EI ليجعل:
 فيجعل R كقولنا: كقولك H شئنا: شيء: شيء T كان TMRF: فكان HEI
 9 ليجعل: ليجعل R 9-10 جزء المحمولين HRI: جزأى المحمولين E جزء المحمول
 THaMF 10 طائر: طائر HI هو TEMF: فهو HRI 11 طائر: طائر HI
 13 البعض: بعض H فيتيقن HEI: فيتيقن MF فيتيقن R فتعين T شيء واحد:
 الشيء الواحد R الشيء E 14 اتّصاف (في الموضوع الثاني): ايضاً F

- أعمّ من الموصوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول فى المقدمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على 3 أمر واحد وهو تيقن اتّصاف شيء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الاول هو ان هذين القولين قضيتان فيها شيء ما وُصف بكلّى المحمولين؛ وكلّ قضيتين فيها شيء ما وُصف بكلّى المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. 6 فهذان القولان هكذا حالهما وقد انغذف عنا التطويلات.

(٢٨) فصل: فى الشرطيات. والشرطيات ايّما قد يؤلف منها أقيسة

- اقترانية، كقولك فى المتصلات «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»، وكلّما 9 كان انهار موجودا فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية. والشرايط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطية وحلّية، والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والمحلّية كبرى، كقولك «كلّما 12 كان ج ب، فكلّ ه د»، وكلّ د آ». فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالى والمحلّية، كقولنا «كلّما كان ج

3 ومداره: اى مدار هذا الشكل Tu 4 واحد: R 5 بكلى: TF 6 شيء ما: شيء واحد ما R 7 بكلى: TMF 8 موصوفات THaMBF: من موصوفات HEI 8 فى الشرطيات I: T~F، فى الاقترايات الشرطية Tu فى بيان (بيان - Fu) الاقترايات الشرطية MuFu 9 يؤلف: مؤلف H 10 أقيسة: قياسات I 10 خبة: مغيبة M 11 حالها: حالهما HR 12 من: عن T 13 والقريب ما THaMBF: كقولك فيها E كقولك ما H 14 كات: كان EI 15 كقولك: كقولنا R - I 16 ج ب: كل ج ب T 17 د: د: ر HI 18 د: د: ر HI 19 صغرى القياس HERI: الصغرى TMF

ب، فكلّ آ.

- (٢٩) فصل < في قياس الخلف. > والقياس الذي يتبين فيه حقّة المطلوب
- 3 بابطال نقيضة، هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقترائي واستثنائي،
- كقولك «ان كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج ب وكلّ ب آ» على أنها مقدمة
- حقّة، ينتج على ما قلنا: ان كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج آ. وان شئت،
- 6 جعلت هذه محيطّة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب - الذي هو تالي الشرطيّة -
- محيطا. ثمّ يستثنى نقيض التالي، لينتج نقيض المقدم وهو أنّه «لم يكذب لا شيء
- من ج ب بل هو صادق.» وفي الخلف يتبين انّ النتيجة المحالة ما لزمت من
- 9 المقدّمة الصادقة ولا من الترتيب، فتعيّن ان تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع

< في موادّ الأقيسة البرهانية >

- 12 (٣٠) هو انّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها الا البرهان، وهو قياس مؤلف
- من مقدّمات يقينيّة. ثمّ ما نعلمه يقيناً من المقدّمات أمّا أن يكون «أولياً» وهو
- الذي تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتّى لأحد انكاره بعد تصوّر
- 15 الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الاشياء المساوية لشيء واحد

1. 1. 1 : HI 2 يتبين HMFI : بين ER ين T 8 هو... ويتركب : وهو...
 يتركب E 5 حقة : حقة F على : F 6 كما سبق HERI : TMF 8 يتبين
 HERI : بين TMF ان النتيجة المعالة ما لزمت HERI : ان كذب النتيجة ما لزم
 THaMRF ، وفي اكثر النسخ «ان النتيجة المعالة ما لزم» TaMaFa ان كذب
 النتيجة المعالة ما لزم I 12 فيها : E 13 نعلم : T 18 بأن TR :
 من T-I وان الاشياء R : والاشياء T-I

بعينه متساوية ، وأنّ السواد والياض لا يجتمعان في محلّ واحد . أو يكون « مشاهدًا » بقوّاك الظاهرة أو الباطنة ، كالحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة ، أو كعلمك بأنّ لك شهوة وغبها ، ومشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له 3 ذلك المشعر والشعور . أو يكون « حدسًا » .

والحدسيّات على قاعدة الاشراق لها أصناف : أوّلها « الجربّات » وهي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيّننا تأمن النفس فيه عن الاتّفاق ، كحكمك بأنّ الضرب 6 بالخشب مؤلم . وایس هو من الاستقراء ، والاستقراء هو حكم على كلّی بما وُجد في جزئیّاته الكثيرة . فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم ، فتعلم أنّ حكمنا على كلّ انسان « بأنّه اذا قُطع رأسه لا يعيش » ليس إلّا حكمًا على كلّی بما صودف 9 في جزئیّاته الكثيرة ، اذا لا مشاهدة للكلّ . والاستقراء قد يفيد اليقين ، اذا اتّحد النوع كما في امثال المذكور . واذا اختلف ، قد لا يفيد اليقين كحكمك « بأنّ كلّ حيوان يحرّك لدن مضغه فكّه الأسفل » استقراء بما شاهدت . ويجوز أن يكون 12 حكم ما لم تشاهده - كالتمساح - بخلاف ما شاهدته .

ومن الحدسيّات « المتواترات » وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقيّننا ، ويكون الشئ ممكنًا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ . واليقين 15 هو القاضى بوفور الشهادات ، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معيّن ، فربّ

1 بعينه : بعينها EI || يكون TEMF : HRI || 5 لها : T - || مشاهدات : مشاهدة E ||
6 النفس فيه TRFI : فيه النفس HEM || 4 ليس : I - || بما : H - || 8 الحكم R : -
T - I || فتعلم : H || 9 على : + || ان E || بأن : R - || بما : T || 11 امثال
المذكور : امثال المذكورة M || واذا : فإذا E || 12 بما : T || 13 حكم : I - ||
تشاهده : يشاهد F || 16 معين T : H - I

يقين حصل من عدد قليل . والمقراين مدخل في هذه الاشياء كلها يحدث منها
الانسان حدساً . وحدسياتك ليست حجة على غيرك ، اذا لم يحصل له من الحدس
3 ما حصل لك . وكثيراً ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذباً ، كإنكاره
لنفسه وللعقل والموجود لا في جهة ، ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لتقيضه ؛
فاذا وصل الى النتيجة ، رجع عما سلمه . وكلّ وهمي يخالف العقل فهو باطل ،
6 والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له .

و « المشهورات » ايضاً قد لا تكون فطرية . فمنها ما يتبين بالحجة ، كحكمنا
« بأن الجهل قبيح . » ومنها باطل . وقد يكون الأولي مشهوراً ايضاً .

9 ومن القضايا ما قبل ايضاً عمن يحسن به الظن . ومن القضايا ما يؤثر لا
بتصديق ، بل بقبض وبسط وسميت « المخيلات » كحكمك بأن العسل مرة
متوهجة . ومنها قضايا مزورة مشبهة بأمر لتزوج بالتزوير ، وسنذكرها . فلا يستعمل
12 في البراهين الا اليقيني سواء كان فطرياً أو يبتنى على فطري في قياس صحيح .

(٣١) فصل < في التمثيل . > التمثيل غير مفيد لليقين ، وهو ما يدعى فيه
شمول حكم لأمرين بناءً على شمول معنى واحد لهما . ثم يقرر أصحاب الجدول

1 يحدث : ويحدث T منها : فيها I 2 حجة . بحجة R 3 حصل : — EI
4 وللعقل : — E 5 سلمه : سلم T العقل : العقلي II 7 ايضاً قد لا تكون : قد لا
تكون ايضاً HIE منها HIR : فنه TEMP يتبين MIR : بين TE بين III
8 ايضاً : — HEI 9-10 ما يؤثر لا بتصديق : وفي اكثر النسخ « ما لا يؤثر
بتصديق » TaMaFa (وكذا Rt) 11 متوهجة : متوهجة TT لتزوج : مزوج T
12 اليقيني : اليقين T 14 شمول معنى واحد لهما : وهو التاليف واللقب ، بسوته
قياسا (Ir) Tu

- هذا النمط بطريقتين : أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عهد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فبقتريان في محلّ النزاع . وهم في حيز الانقطاع عند مطالبة لِمّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعده هذا المحتج . والثاني هو 3 أنهم يعدّون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي سَمّوه الأصل أو الشاهد؛ ولا يتقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم . فربّ حكم متملّق بشيء لا يطلع عليه إلا بعد حين . ثمّ يشتبون أنّ ما وراء ما نُسب إليه 6 الحكم في الأصل آحاده غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر؛ أو أنّ الذي نُسب إليه الحكم استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر . أمّا إلغاء ما سوى الذي نُسب إليه الحكم فلا ينمّشي 9 لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخصه ونفسه لا لمعنى يجوز أن يتمّنى ، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوط لاشتماله على العلة يقيناً . وعند النزول عن هذا ، يجوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة ، وكلّ مرتبة من العدد له 12 مدخل . وإيضاً يحتمل اتقسام ما عيّنوه الى قسمين لا يلزم ألا لأحدهما ، ولا

١ أحدهما : ويسى الطرد والمكس عند قدماء الجدليين ، والدوران عند متأخريهم
 2 Tu (Ir) لية عدم جواز انفكاكها : عدم لية جواز عدم انفكاكها R
 والثاني : ويسى السبر والتقسيم عند قدماء الناطرين والترديد الذي لا يكون بين
 الشاقطين عند متأخريهم Tu (Ir) 4 أو الشاهد : والشاهد T أو المشاهد F 5
 وجود THaMRF : جواز HEI 6 متملّق : يتلّق F مطلق I ما وراء THEM وراء
 RFI 7 آحاده : EF 8 أو أن : وان TH الحكم : I 9 فلا : لا T
 10 لبقاء : لبناء F أن يكون : أي الحكم Tu لخصوصه : لخصوصية T وتشخصه :
 وشخصه H وقفه HRMP : وتعينه T ، EI 11 وهو : وهذا M أحوط . الإسوط
 E 12 يلزم : يلزم E

- يوجد في محلّ النزاع وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط ، ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنه فى موضع آخر لا ينجبهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزءاً احدى العلّتين الى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم . 3
- ويجوز ان يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره ؛ فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أخرى . فيقتضى الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم ، ويمود الكلام الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدها فى الموضع الثانى . وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العامّ فى المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة ، ويقيمون الحجّة عليه . ثمّ يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل ، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل . 6
- وأيضاً اذا جاز ان يكون لحكم واحد عامّ علل ، لا يصحّ قاعدتهم انّ العلّة فى الشاهد علّة فى الغائب . وكذا الشرط لجواز ان يكون لشيء عامّ أو مشخصّ علل وشروط على سبيل البذل . ومن قواعدهم أيضاً انّ ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب . فيقال ، ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ ، فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب سواء ، فلا حاجة الى التمثيل . وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو اثبات الدلالة ، فالكلام فى اعتبار 15
- الخصوص ما سلف .

(٣٢) فصل > فى انقسام البرهان الى برهان ليم وبرهان ان . < الحدّ

ع عينو : عين E || ينجم R || 4 سنذكره : سنذكر EI || 5 الموضع : الموضع Tt || صفة اخرى HaR : آخر THEMف (اى مع التأليف وصف آخر Tu) اجزاء I || بالاجتماع : بالاجتماع T || 6 عد : عدد R || 8 فيثبتون : ويثبتون H || 9 واحد : - H || ان : لان M || 9 - 10 فى الشاهد : اى فى الاصل Tu || 10 فى الغائب : اى فى الفرع Tu || 10 مشخص : مشخص ER || 12 لدا : له لدا I

الاولى قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنًا وعينًا، والبرهان الذى فيه ذلك
يُسَمَّى « برهان لَمْ ». وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، أى يكون
العلة للتصديق فحسب، ويسمى « برهان أَنَّ » لاقتصار دلالاته على آتية الحكم
دون لَمَّيته فى نفسه. وقد يكون هذا الاولى معلول النسبة فى الاعيان إلا أنه
أظهر عندنا، كقولك « هذا الخشب محترق، وكلّ محترق مسَّته النار، فهذا
الخشب مسَّته النار. »

(٢٣) فصل > فى بيان المطالب. < والمطالب منها مطلب « ما » ويطلب
به مفهوم الشيء؛ و« هل » ويطلب به أحد طرفى نقيض ما قرُن به وجوابه
بأحدهما؛ و« أى » ويطلب به التمييز؛ و« لَمْ » ويطلب به علة التصديق، وقد
يطلب به علة الشيء فى الاعيان. فهذه هى أصول المطالب العلمىة. ومن فروعها
« كيف » الشيء، وما يقال فى جوابه يسمى « كيفية » مثل انّ الشيء أسود أو
أبيض؛ و« كم » وما يقال فى جوابه يسمى « كمية » كانت متصلة كالمقادير أو
منفصلة كالاعداد؛ و« أين » الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه؛ و« متى »
ويطلب به نسبة الشيء الى زمانه. وقد يغنى عنهما « أى » اذا قرُن بما يطلب، كما
يقال « فى أى مكان هو؟ » أو « فى أى زمان هو؟ » فبغنى « أى » عن « أين »

2 نسبة : نسبة T : أى : أو R || 3 العلة للتصديق TMRF : علة التصديق HEI
أن : الان TM || 5-6 مسته : مستها M (فى الموضعين) || 7-8 منها... به : منها ما
يطلب بها I || 8 به TUF (فى الموضع الاول) : بها T-I || ويطلب HERI : يطلب
TMF || 9 ويطلب : يطلب M (فى الموضعين) || التمييز : التمييز TM || 11 يسمى
E : T-I || 12 متصلة : كمية متصلة T || 14 عنها : عنها H || 15 فغنى : فغنى H ||
اى THMF : ERI

و«متى»؛ وعلى هذا غيرهما. ومن المطالب مطلب «مَنْ» الشيء. ويطلب به خصوص ما عُرِفَ أنَّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

3

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين

وفيها فصول

6

الفصل الأول

في المغالطات

- 9 (٣٤) أنه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه، وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك أن لا ينتقل الحد الأوسط بكليته إلى المقدمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكل، 12 كقولك «كل إنسان حيوان والحيوان عام» لينتج «إنَّ كلَّ إنسان عام» وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدمة الثانية وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى، أو لا يكون أحد الطرفين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فإذا حفظت ما مضى، أمنت من 15 الغلط في هذه الأشياء.

1 ومتى : أو متى H | مطلب TMF : - HERI | الحكومات : حكومات IHE |
وفيها HERI : وفيه TMF | 9 من : على T | 10 ذكرنا : ذكرنا E | 12 لينتج :
ينتج T | 15 فإذا TMF : وإذا HERI

- (٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو ان يكون النتيجة بعينها ماردة في القياس مغيرة في اللفظ؛ أو كما يكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبينها بالنتيجة؛ أو يكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم ما أو تركيب أو تصريح يحتمل الوجود.
- (٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا الجهات، كما يظن أن قولنا « ليس بالضرورة » و « بالضرورة ليس » سواء، وهو خطأ، فإن الأول يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا « لا يلزم ان يكون » كقولنا « يلزم ان لا يكون ». وما ليس بممكن قد يكون ضروري⁹ الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون، فإنه بعينه ممكن الكون إلا ان يعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو < الامكان > العام، فإنه لا يتقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة. وإذا جعلت السلوب - على ما قلنا - اجزاء،¹² ولا يستعمل الزايد، وعددت الى اللفظ الايجابى بحسب طاقته لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلفة جدًا.

2 ماردة : مفردة H في TMRF (في الوضع الثاني) : - HEI 3 تبين HRFI :
تبين TEM 4 تبينها TEFI : تبينها HMR 4 فغلط HER : يغلط TMFI 5 من :
اما من T 5 ما : - EI 9 كقولنا : قولنا H 10 بسكن : اى بالامكان الخاص Tu 11
قد : وقد T 10 الوجود او العدم TMRF : العدم او الوجود HEI 12 موجبة الى
سالبة وسالبة الى موجبة : موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة T 13 الزايد :
اى على سلب واحد Tu 14 من هذا الغلط THa~I : ولما اكثر النسخ « من هذا »
TaMaFa وكذا HE، اى من هذا الغلط Et

(٣٧) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ البعض السورى مكان البعض الذى هو الجزء الحقيقى، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر. وقد يقع بسبب ايها العكس، كمن حكم ان كل لون سواد بناءً على ان كل سواد لون؛ أو بسبب تركيب المفصل، كقولك «زيد طيب وجيد» فيأخذ الله طيب جيد؛ أو لتفصيل مركب، كقولك «الخمس زوج وفرد» فتقول انها زوج وانها فرد؛ أو بسبب ما يظن ان أحد المتلازمين بعينه هو الآخر، أو ان أحدهما علة الآخر، ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصفة كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان. وهذه المغالطة كثيراً ما تقع لمن لم يترسخ فى العلوم، فيأخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «ان لم يكن الأبوة دون البنوة والبنوة دون الأبوة، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر، فيكون دوراً». وهو فاسد، فانهما يكونان معاً، والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه.

(٣٨) وما ظن بعض اهل العلم - أنه لا يتصور ان يكون شيان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة - ينتقض عليه بالمتضايين، فانه لا يتصور وجود كل

١ سبب : T ٢ كل (فى الموضع التالى) : وكل T ٣ حكم ان : حكم بان R ٤ فيأخذ : فأخذ T ٥ مركب : المركب T ٦ بينهما THER : بينها M منهما F ٧ يترسخ : يترسخ T ٨ ان لم يكن : وفى بعض النسخ « ان لم يكن » TaMaFa ٩ وهو T1 : فهو T ١٠ يكون TMRF : هو يكون II هو EI ١١ كان : H ١٢ بعض اهل العلم : هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان مبة التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقل لا تنفك عن علاقته العلية بينهما (من تعليقات ملا صدرا).

- واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة . وحجته أن كل واحد منهما إن استغنى
 عن الآخر ، فيصح وجوده دونه ؛ وأن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود
 الآخر ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود
 الآخر ، فيتقدم عليه فلا معية . وهذا إذا منع ، لا يقدر على إقامة الحجة عليه .
 ثم أنه بعينه متوجه في المتضايين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معاً
 أيضاً ؛ وربما يستثنى هذا القابل المتضايين عن القاعدة . ومن جملة المغالطات
 أن يثبت قاعدة بحجة ويستثنى عنها شيء يكون سبب الحجة إليه وإلى غيره .
 مما يدخل تحت القاعدة . سواء ، دون حجة . وهذا غرضنا في إيراد هذه المباحث
 العلمية ، والإرشاد لا القدرح ، ليعلم مغلطان في حجة واحدة ، وليطلع الباحث
 على جواز أن يكون شيان لكل واحد منهما مدخل في الآخر ، فلا يتصور
 إلا مع المعية . وليس من شرط كل ما له مدخل التقدم والمعية المطلقة ، ولا
 من شرط وجوب الصحبة المدخل .
 (٣٩) ومما يوقع به الفلظ أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء معني عاماً

18- 1 كل واحد منهما : أحدهما EI 2 منها : HE 4 فلا معية : H 5 بعينه
 متوجه TMR : بعينه يتوجه HEI بعينه متوجه F وجوب : وجود E 6 أيضاً : M
 المغالطات R : المغالطة T-I 7 شيء يكون : شيء ويكون E 8 المباحث : المباحث
 TE 9 والإرشاد لا القدرح : وفي كثير من (أكثر Ta) النسخ « والإرشاد للقدرح »
 TaMaFa 10 مغالطتان : مغالطتان R 10- 11 مدخل ... المعية THaMF : وفي أكثر
 النسخ « مدخل في الآخر يتصور مع المعية » TaMaFa وكذا HER مدخل في وجود
 الآخر فلا يتصور مع المعية Iz مدخل ... فلا يتصور إلا مع المعية مدخل في الآخر Rt
 11 وليس ... له مدخل : وفي أكثر النسخ « وليس من شرط كل مدخل » TaMaFa
 أي كل ذي مدخل في تحقق الشيء Tu 12 13 : I

ليثبت في مشاركته فيه ، كمن يقول «السواد أنما يجمع البصر لكونه لوناً»
ليتعدي الى البياض .

3 وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة ؛ وأخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل ، وأخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر ؛ وأخذ
الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية ، كمن يسمع ان الانسان
6 كلي ، فيظن ان كونه كلياً أمر يحمل عليه لا تصافه به في الاعيان ؛ وأخذ مثال
الشيء مكانه ؛ وأخذ جزء العلة مكانها ؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف
علة له ؛ وأجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع ، كمن يقول « ليس الانسان
9 بوجود النفس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية » ، وكذا اجراء هذا
الطريق في عالم الاتفاقات ، كقول القائل « ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد
اشتراكهما في الانسانية ، فلا ينبغي ان يتخصص أحدهما به » ولا يعلم ان هيهنا
12 أسباباً غائية عتاً يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة ، وسنبرهن عليها . وفي النوع
الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا ، فان بعض اشخاصه قد يكون
أولى بأمر لكماله في نفسه ، وأما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد .

15 (٤٠) ومما يقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبنى عليه ثبوت شيء من
جهة اعتناعه . وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات ، كمن يقول « كل أبيض

1 لثبت : ثبت T 1 - 3 - 4 وأخذ ما EI (وما TMF او ما H) ... بالفعل ؛
وبالعكس R 4 واحد : EI 9 من السك : هذا أصح النسخ وفي بعضها « من النحل »
وفي أكثرها « من النحل » وهذا خطأ TaMaFa من النحل Rt 12 او THI : و
EMRF 13 التفاوت : التفاوت H 14 وأما كيفية : وكيفية F 16 المبالاة ER :
المبالاة T-I كمن يقول TMRF : كما تقول HEI كل : HR

- داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض^١ ليعتمدى إليه دخول البياض في حقيقته ،
فإن البياض داخل في الأبيض من حيث أنه أبيض لا من حيث أنه إنسان أو حيوان
أو غيرهما ، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الأبيض .
(٤١) ومما يوقع القلط تغيير الاسطلاح في موضع النقض عن المحل
الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفعا للنقض . ومن ذلك ما يقال أن مماثل
المماثل مماثل ، فإن هذا لا يلزم إلا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ، واذا
كانت من وجه واحد ، فيلزم أيضا ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلا وأما
اذا لم يتحدد الجهة ، فلا يلزم ، اذ يجوز ان يماثل شيء شيئا بأمر ويمائل غيره
بأمر آخر . والمساوى للمساوى مساو أيضا ، اذا كانت المساواة من جميع
الوجوه . فأما اذا اختلفت جهة المساواة - كالجسم الذى يساوى بطوله جسما
وبعرضه جسما آخر - فأخذ مساوى الشيء من وجه لا يلزم ان يساوى بشيء
ما للمساوى الآخر من وجه آخر . وليس لأحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز
ان تطلق إلا على ان تكون من جميع الوجوه ، فإنه يجوز ان يكون جسمان
متساويين الطول فقط .

١ في حقيقته : في الحقيقة E || تغيير : تغير TI || موضع : موضوع R || من المحل
THEIz : من المحل HaEtR من المحل M وفي أكثر النسخ « من المحل (المحل
T و Ta) TaMaFa والمراد « من المعنى » Tu || كانت : كان H || المائل
THaMRf : مائل المائل HEI || من : في T || ان يماثل : ان يكون تماثل T ||
بأمر : بأمره H || غيره : غير T || ٩ آخر : - F || ١٠ اختلفت جهة MF : اختلفت جهة
TR اختلفت جهات HEI || بطوله : بطوله T || ١١ شيء : شيء T || ١٢ للمساوى :
المساوى E || ١٣ لا على ان TMF : لا ان HERI || ١٤ متساويين (متساويين F) الطول
فقط TMRf : وفي بعض النسخ « متساويين في الطول فقط TaMaFa وكذا HEI

(٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل مكان الضدّ كالسكون، فإنّه عدم مقابل لآنه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة؛ وكذا العمى، فإنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ مَنْ يتصور في حقه البصر، فإنّ الحجر لما لم يتصور في حقه البصر، لا يسمى أعمى.

والضابط في معرفة الاعدام هو أنّا إذا استبقينا الموضوع - كالجسم أو الانسان مثلاً - ورفعنا عنه الملكة - كالحركة أو البصر - لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنًا أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء عنه. فالعدم لا يحتاج الى علّة، بل علّته عدم علّة الملكة؛ فإذا أخذ ضدًا، فيكون أمرًا وجوديًا، فيحتاج الى علّة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط. ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان، كالقدوسية والتفرد، فهي اسماء للسلب. ومنها ما لا يتفرد في نوع واحد، كالمرودية. ومنها ما باعتبار الامكان، كالعمى والسكون؛ والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإنّ الإيجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة. فلك أن تقول «إنّ الحجر ليس ببصير» ولا تقول «أنّه أعمى».

٥ أو الانسان : والانسان R ٦ أو البصر HEF : والبصر TMRI ٧ يكون ساكنًا : يكون علّة كونه ساكنًا R ٨ أو اعمى : واهى TF ٩ منه R : منه T-I ١١ في نوع واحد : وفي بعض النسخ «في موضوع واحد» TaMaFa وكذا Rt ١٢ ما باعتبار الامكان : وفي أكثر النسخ «ما باعتبار الاعم» TaMaFa وكذا ERT ١٣ والاصطلاحات مختلفة : واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط، فان الشاين الشاين ان الظلمة انتفاء النور فيما يسكن عليه النور يقتضون على مجرد الدعوى Ir ألا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا بضئ. عند الشاين ... وعند غيرهم مظلم، فان الحكماء الاقدمين من اليونان والفرس وسائر سلاك الامم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم، حتى لو تصور وجود الخلا كان مظلمًا (Ir) Tu ١٤ فلك : ولك R فان لك F

- (٤٣) ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط المنتشى من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع، فنستثناء بالذكر. والعام قد ذكرنا أنه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعني به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الاول لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاص وإثباته، ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه. والخاص الذي بازائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثاني بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك « كل ج ب » فيصدق بعض ج ب أيضا، وكذا كل شخص شخص من ج. ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي فيه. وأما خاصه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.

- (٤٤) ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلا حقيقة جزئها. وأما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قلعنتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهم غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة؛ والاثنتان يحصل من واحد وواحد، ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة

2 المنتشى : الناشئ I R ولا : لا IM فانه TM : I-H من ج : + ب
IM 14 وحقيقتهم... الدائرة TMRF : وفي اكثر النسخ « ولا يشاركها الدائرة
في الحقيقة » TaMaFa وكذا IHERTI : والاثنتان HE والاثبات F يحصل :
يحصل I F 15 وواحد : واحد I HR ولا : لا M

الفصل الثاني

في بعض الضوابط وحل الشكوك

- 3 (٤٥) أنه قد يظن أن المقدمة الثانية تنفي عن المقدمة الاولى ولا يعلم أنا وإن علمنا أن كل اثنين زوج، لم يندرج تحته ما في كتم زيد بخصوصه بالفعل حتى نعلم أنه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنه اثنان بعلم آخر،
- 6 إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشأ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما رأى أن موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدمة الثانية بالقوة، ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.
- 9 (٤٦) ومما اشتهر من المغالطات قول القائل « أن مجهولك اذا حصل فيم تعرف أنه مطلوبك؟ » فلا بد من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى يعرف أنه هو. وهذا أيضا لزم من اهمال الوجوه والحشيات. فإن المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يطلب. وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه،
- 12 بد هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه. وهذا اما هو في القضايا والتصديقات، فانا اذا طلبنا التصديق في قولنا « العالم هل هو ممكن؟ »
- 15 لم نطلب الا حكما متخصما بهذه التصورات فحسب. اما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقليل له ان هذا وضع باراه معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع ان مطلوبه هو. وكذا من تصور الشيء بلازم واحد ولم

٤ تحت E - I - T ٦ - ٨ المقدمة الثانية HR : الثانية I - T ٩ يندرج : متدرج T

10 يعرف : يعلم Tt 11 لزم : يلزم HR 12 ان : اذا R 13 مجهول : ومجهول T

مجهول من وجه : E - متخصص : تخصص Tt 15 متخصما : يتخصص H 17 ان مطلوبه

هو TMRF : ان مطلوبه HEI

يشاهده ، فقد شك في بعض الصفات ، وان شرح له شارح . قدا تيقن الانسان وجود طير يقال له « ققنس » ولم يشاهده ، وطلب خصومه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه - كالطيرية مثلاً - لم يكن لأحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات 3 التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وان ذلك مطلوبه ، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المستى بققنس له صفات كذا وكذا .

(٤٧) قاعدة > في المقومات للشيء . < لا يجوز ان يكون للشيء مقومات 6 مختلفة لحقيقته على سبيل البديل ، اذ يختلف الماهية بكل واحد منها ؛ ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البديل . فمن اراد اثبات تجويز البديل لمقوم ، فليبين أولاً انه ليس مقوماً للماهية ويحتاط حتى لا يكون 9 العلة ما يعم المأخوذات عللاً مختلفة ، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها ، ولا ينمى دعوى التعدد .

(٤٨) قاعدة > في القاعدة الكلية . < واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب 12 شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئى واحد . والقاعدة الكلية لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئى واحد ؛ كمن حكم « ان كل ج بالضرورة ب » فوجد جيماً واحداً ليس بـ يتقضى به القاعدة الكلية . وكذا 15

« شك : يشك HI » وطلب TMRP : فطلب HEI « لم يكن : لم يكن HI » لا يجوز ... على سبيل البديل : وفي اكثر النسخ هكذا « قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البديل ، ولا يتصور ان يكون لماهية (للماهية Ma) مقومات مختلفة على سبيل البديل اذ يختلف الماهية بكل واحد منها » TaMaFa وكذا HERI « ليقوم : يقوم M » اولاً انه ... للماهية : انه ... للماهية اولاً EI « شيء على شيء : الشيء على شيء E » ان : بان TF « جيا 15 واحداً TMRP : ج واحد HEI » الكلية TR : H-I

من حكم « أنه ممتنع ان يكون كل ج ب » فوجد جيمًا هو ب ، فينتقض قاعدته .
 ومن حكم « ان كل ج ب بالامكان » ، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم . ومن
 ادعى امكان شيء كلّي على كلّي آخر - مثل البائية على الجيم - كفاه أن يجد
 جزئيًا واحدًا منه هو ب وجزئيًا آخر ليس ب . فيعرف أنه لا يمتنع على
 الطبيعة الجيمية الكلية البائية ، وآلا ما اتصف من اشخاصها واحد بها ؛ ولا يجب ،
 وآلا ما تعرى جزئيًا واحد منها . والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني - كما
 سنذكره - يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي أو قسيمًا لها ، اتي متخصّصًا
 بفصل أحدهما كاللونية ، فانها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادًا أو بياضًا ، اتي
 لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها بأحدهما ، وفي الأعيان لا يتصور ، اذ لا لونية
 مستقلة في الأعيان فيمكن لحقوق خصوص بياضية وسوادية بها ، كما سنذكره .
 فيمكن على كلّي اللون ما لا يمكن على كلّ لون . والطبيعة النوعية - كالانسانية -
 يمكن على نوعها سائر ما يتخصّص به اشخاصها ، ويمكن على كلّ واحد واحد
 أيضًا مثل السواد والياض والطول والقصر . وان امتنع ، فانما يكون لأمر
 من خارج .

15 (٤٩) قاعدة واعتذار : انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادًا

1 فينتقض EI : ينتقض T-F ؛ بالامكان : اي بالامكان العاس Tu وجود او
 عدم : وجودا وعدما T ؛ البائية : الثانية I ؛ الجيمية : - E ؛ البائية : الثانية I ؛
 من : من T ؛ من تخصّصها HMRF : عن تخصّصها TI ان تخصّصها E ؛ 10 فيمكن
 THaMRF : ليس EI ليكون H ؛ بياضية : بياضيتها M بياضية R ؛ 12 واحد واحد
 RI : واحد T-F ؛ 13 والقصر : او القصر T والعرض E ؛ وان : فان T ؛ 14 من
 HERI - : TMF

على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المفالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في جميع طوائف الناس وفرقهم أكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه 3 بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولما كان السلب وجودياً من وجه ما من حيث أنّه نفى في الذهن وحكم عقليّ، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التي ينقطعها السلب فحسب - فإنّ التصديق بعد السلب باقٍ - فالنسبة التصديقية الباقية عند 6 السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجوديّ، أيّ له وجود في الذهن وإن كان قاطعاً لإيجاب آخر ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والامكان إيجابه وسلبه 9 سواء، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب أمراً يقينياً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا 12 يقع أبداً، فإنّا لا نقول «كُلّ ج ب» مطلقاً إذا لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا «كُلّ إنسان كاتب بالفعل». فالمطلق العامّ في المحيطة لا يطرد إلا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب، ولكلّ واحد ضرورة بجهة ما. فنتعرّض لها، فلا 15

3 التنبيه : التنبه M مواضع : مواقع I « السلب وجودياً : للسلب وجود ما M السلب المقال للإيجاب أمراً وجودياً I « G : هو H « في الذهن : ذهني TyF وحكم : وحكمه M « فحسب : فقط Te « مغنياً : - R « 9-10 وسلبه سواء : وفي بعض النسخ « وسلبه فيه سواء » TaMaFa (أي في الذهن Tu) وكذا R « 12 أمراً يقينياً : أمر يقيني H « لم يذكر : - T « من : عن E « الستة المشهورة : لأنها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحصول Tu

فايدة في المطلق . والممكن العام أعم منه وأشدَّ اطرادًا واطلاقًا ، فإنَّ المطلق العام يتعمَّن وقوعه وقتًا ما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة دون الممكن العام 3
فإذا اردنا أمرًا عامًا أو جهة عامة ، فكفانا الامكان العام ، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المفلط . ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضًا غير معين إلا في معرض نفس ، حذفنا ذكر البعْضِيَّات المهمة . ولما ليس يحتاج الناظر في كلِّ مطلب من المطالب العلميَّة الى ردِّ السياق الثاني والثالث الى الأول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد ، فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعْضِيَّات في جميع المواضع بعد ان عرف الضابط

9 (٥٠) > قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس . < واعلم انَّ المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف ، والخلف أيضًا في العكس يبتنى على الافتراض . فنقول : اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة ، فلا شيء من ب ج كذا ، والآ

1 واطلاقًا : لتناوله ما وقع وما لم يقع ضرورياً كان أم لا بخلاف الإطلاق Tu 1
2 العام : العامي M 1 1 عامة : كلية H 1 فكفانا R 1 1 في علم ما حال : في علم ما من حال E 1 1 حذفنا : وفي أكثر النسخ « شغلنا » TaMaFa 1 البعْضِيَّات المهمة . اي غير المينة وهو احتراز عن البعْضِيَّات المينة ، فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم ، كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومعهده الجهاب لا يتحرك على الاستقامة ولا يشترق ونحو ذلك . فلهذا حذفنا المهمة فقط واقتصرا على ذكر الكليات والبعْضِيَّات المهمة التي هي كليات ايضا . وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشس والنسا والارض ، فانها كلية لان نفس تصورهما لا يمنع الشركة فيها ، واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها Tu 1 ولما : وكما M 1 1 عرف : عرفت I 1 1 فكذلك : فلذلك TuF 1 1 عرف : عرفنا I 1 1 ثبتوا T : اثبتوا R : بينوا EMFI 1 1 ثبتوا H : وفي كثير من النسخ « يثبتون العكس » Ta : وفي كثير من النسخ « يبينون العكس » MaFa 1 1 في العكس يبتنى : يبتنى في العكس R 1 1 فلا : ولا H

يصحّ بعض $\bar{B} \bar{C}$. فنفرضه شيئاً معيناً، وليكن هو \bar{D} . فـ \bar{D} هو \bar{B} وهو \bar{C} ، فشيء
 مما يوصف بـ $\bar{B} \bar{C}$ يوصف بـ \bar{B} ، وقد قيل : لا شيء من \bar{C} بـ \bar{B} بالضرورة . ثم الموجبة
 الكليّة والجزئية يثبتون عكسيهما بالافتراض ، وقد يثبتونهما بالخلف ، والخلف 3
 يبنى تارة أخرى على الافتراض . فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة ،
 وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه ، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث ،
 اذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيمية والباية مثلاً . ثم يثبتون الشكل الثالث برده 6
 الى الاول بالعكس ، فيدور اليان . ويلزم منه تعيين الشيء بما ميّن به . ثم الخلف
 في العكس استعماله غير مطبوع ، فإنّ الخلف من القياسات المركبة . ومن لم يعرف
 القياسات واستنتاجها ، ان كفته سلامة التريجة في معرفة صحّة قياسية ، فليقتنع 9
 بذلك في جميع المطالب العلمية ؛ فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف . ولست
 انكر أنّ الانسان يتتبع بالخلف ويعرف صحّته ، وان لم يعرف كونه مركباً من
 قياسين - اقترائي واستثنائي - ولم يطلع على تفاصيل أحكامه . وأنّ الخلف يعرف 12
 منه ويتبين به صحّة العكوس التي ذكروها ، ولكن عن التطويل في مثل هذه
 الاشياء استغناء .

ثم انّ الخلف غير كافٍ في أن يتبين انّ هذا هو العكس لا غير ؛ فإنّ من 15

١ : قد : فـ H فـ E ٢ : شتون : HF ٣ : عكسيها ERI عكسها TMF
 بكسماها H ٤ : الخلف يبنى : RI فيبنى $T \neg F$ وفي نسخة « والخلف يبنى »
 $TaMaF_2$ ٥ : ذكرناه : HE ٦ : يثبتون : M ٧ : ميّن : T : ين HF
 بين M تبين ERI ٨ : ان كفته $TEMF$: كناه H لن بكفه R ان كفيه I ٩ : قياسية :
 لاسية M ١٠ : وان لم يعرف $TRMF$: وان لم يعلم HEI ١١ : مـ : R ١٢ : العكوس
 نتي : العكس الذي R مثل $HERI$: TMF ١٣ : تبين TF : بين $H \neg I$

- أدعى أنه اذا كان لا شيء من جـ بـ بالضرورة ، فإنه ينعكس بالضرورة ليس بعض بـ جـ - والّا كلّ بـ جـ - فنفرض الموصوف بالجمعية من الباء أنه د على ما عرفت .
- 3 فيلزم ان يكون شيء من الجيم بـ ، وقد قلنا : بالضرورة لا شيء من جـ بـ ؛ هذا محال . فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على أنه هو العكس . واذا كان الخلف وحده غير كافٍ وامكن ان يتبين دونه صحة العكس كما بيّنا ، فلا يكون به بأس . وكذا بياننا للشككين دون الحاجة الى العكس والخلف .
- 6 (٥١) وليس لمدّح ان يقول : انّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس . فانّ من عرف القياس والخلف ، عرف أنه قياس ، الا انّ العكس خلفه يمتنى على قياس استثنائي واقتراني شرطيّ أيضاً . فانّ مطلوبنا فيه شرطيّ أيضاً ، وهو قولنا :
- 9 كلّما كان لا شيء من جـ بـ ، فلا شيء من بـ جـ . ومن صورته ان نقول : ان صحّ لا شيء من جـ بـ ، ولم يصحّ لا شيء من بـ جـ ، فيصحّ بعض بـ جـ . فالجملة الأولى هي المقدّم ، والتالي هو قولنا : فيصحّ بعض بـ جـ . فنأخذُه ونجعله مقدّمًا في مقدّمة أخرى ، فنقول : وكلّما يصحّ بعض بـ جـ ، فيصحّ بعض جـ بـ . ونقرنه بالمقدّمة الأولى ؛ فينتج أنه ان صحّ لا شيء من جـ بـ ، ولم يصحّ لا شيء من بـ جـ ، فيصحّ بعض جـ بـ . وكان القياس اقترانيًا من متصّلتين ؛ فانحذف الحدّ الأوسط ؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفت . والمقدّمة الثانية - وان

2 عرفت TRF : عرف HEMI | 4 البيان : الشان F | هو : - TMF | 5 بتين T : بين H-I . 7 لمدّح MFI : لمدّعي THER | المورد : المورد R | 9 ايضا TMRF (في الوضع الثاني) : - HEI | 10 ومن صورته HER : وصورته TMFI وفي اكثر النسخ < ومن صورته > TaMaFa | 11 فيصح بعض : فبعض T | 12 عرفت T : عرف H-I

- كانت مركبة من بعضيتين حمليتين - كلية ، لأن عموم الشرطيات ليس بالاعداد ،
بل بالاوضاع والاوقات . واذا كان كما ذكرنا ، فيكون الخلف في العكس
مذكوراً غير تام الصورة ، فيبتنى القياسات على حجج لا يتم كونها حجةً إلا بها ،
بل الصواب ان يقال : الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها إلا الى تنبيه واخطار
بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات
واعتذارات واهية .

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في لكت اشراقية

- والنظر في بعض القواعد ليُعرف فيها الحق ويجرى أيضاً مجرى الأمثلة لبعض
المغالطات . ولتقدم على ذلك مقدمة يسطرح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة
الى المقصود .

مقدمة

- (٥٢) هي ان كل شيء له وجود في خارج الذهن ، فاما أن يكون حالاً
في غيره شايعاً فيه بالكلية ونسبته « الهيثة » ، أو ليس حالاً في غيره على سبيل
الشيوع بالكلية ونسبته « جوهرًا » . ولا يحتاج في تعريف الهيثة الى التقيد
بقولنا « لا كجزء منه » فان الجزء لا يشبع في الكل . واما اللونية والجوهرية

٤ واخطار TMBF : او اخطار HEI ٥ الكثيرة : انكثرة T الكثير F ٦ القواعد :
اي للمشايين TII فيها : فيه H ١٣ هي : وفي نسخة « هو » وله وجه فان كل ضمير
ينوسط بين مدكر ومؤنث يجوز تدكيره تارة وتأنثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا
وكذا او هو لفظ كذا TaMaFa ١٤ الهيثة HERI : هيثة TMF وفي اكثر النسخ
« الهيثة » TaMaFa

وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الاشراف على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

- 3 (٥٣) واعلم انّ الهيئة لما كانت في المحدث، ففي نفسها افتقار الى الشئوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنها عند النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهي جسم لا هيئة. 6 والجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. 6 والاجسام لما تشاركت في الجسميّة وفارقت في السواد والياض، فهما زايدان 9 على الجسميّة والجوهرية، فهما متباينان.

- (٥٤) واعلم انّ الشيء ينقسم الى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علته وعدمه 12 بعدم علته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن. فلو أخرجته الوجود الى الوجوب - كما ظنّ بعضهم - لأخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن أبداً. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل في وجوده، فيمكن في نفسه. ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر 15 بته دون تصوّر تأخر؛ ويدخل فيها الشرايط وزوال المانع. فإن المانع ان لم

1 وأمثالها: وأمثاله M. فليست T: ليست H-I 2 عن ERI: - THMF
 3 يقالها: F-7-9 والهيئة... فهما متباينان THaMRtF. وفي أكثر النسخ يوجد بدل قوله « والهيئة ليس فيها شيء من ذلك فهما متباينان » هذا « والاجسام لما تشاركت... فهما متباينان » TaMaFa (وكذا HERI) 4 ممكن: يمكن H
 9 توقّف: يتوقّف E فعند: عند E

- يزل ، يبقى الوجود - بالنسبة الى ما يفرض علته - ممكنًا . وإذا كانت نسبته اليه
امكانية دون ترجيح ، فلا غاية ولا معلولية . وليس هذا مصيرًا الى انّ العدم يفعل
شيئًا ، بل معنى دخول العدم في العلوية انّ العقل اذا لاحظ وجوب المعلول ، لم³
يصادفه حاصلاً دون عدم المانع . وللعلة على المعلول تقدم عقلي لا زمني ؛ وقد
يكونان في الزمان معًا ، كالكسر مع الانكسار ، فنقول « كسر فانكسر » دون
العكس . ومن التقدم ما هو زمني ، ومن التقدم ما هو مكاني أو وضعي - كما⁶
في الاجرام - أو شرفي بحسب صفات الأشرف . وجزء العلة قد يتقدم زمانًا وقد
يتقدم تقدمًا عقليًا . وههنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسيله .
- (٥٥) واعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب - أي ترتيب كان - وأحاديها مجتمعة ،⁹
يجب فيها النهاية . فانّ كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان ، ان
كان عدد غير متناه ، فيلزم ان يكون منحصراً بين حاصري الترتيب ، وهو محال .
وان لم يكن فيها اثنان ، ليس بينهما لا يتناهي ، فما من أحد ألا وبينه وبين أي¹²
واحد كان ممّا في السلسلة اعداد متناهية . فالكّل يجب فيه النهاية . وهذا في
الاجسام أيضًا متوجّه ، فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو اجسام مختلفة ،
فيطرّد فيها البرهان . وأيضًا لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة¹⁵
تأخذه كأنه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر ؛ تأخذ هكذا

١ ممكن : ممكن R // وإذا كانت TMRF : فإذا كان HEI // ٢ فانكسر : وانكسر
٣ F // ٤ التقدم (في الموضع الاول) THER : التقدم MFI // التقدم MF
٥ الاشرف TMP : الاشرف HERI // ٦ عدد : عدد I // حاصري الترتيب : حاصرين
بالترتيب T // ٧ اثنان : اثنان E // فما من أحد EI : فما من واحد T-F وفي
اكثر النسخ « فما من أحد » TaMaFa // ٨ في EI : فيها T-F // ٩ تأخذ TEFI :
تأخذ HMR

مرةً ومع القدر المفروض عدمه مرةً أخرى كنهما سلسلتان، وتطبق إحداهما على الأخرى في الوهم؛ أو تجعل عدد كَد واحد مقابلًا لعدد الآخر في العقل - 3 ان كان من الاعداد -، فلا بد من التفاوت. وليس في الوسط، لأننا أوصلنا. فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزايد يزيد عليه بالمتناهي؛ وما زاد على المتناهي بمتناهٍ، فهو متناهٍ. وبه يتبين تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما. 6

II.

حكومة

< في الاءتبارات العقلية >

9

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس، فهو معنى معقول أعم من كَد واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقًا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق، فنُدعى ان هذه المحمولات عقلية 12 صرفة. فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر. فاذا أخذ معنى أعم من الجوهرية، فاما ان يكون حاصلًا في الجوهر قائمًا به أو مستقلاً بنفسه. فان كان مستقلاً بنفسه، 15 فلا يوصف به الجوهر، اذ نسبته اليه وإلى غيره سواء. وان كان في الجوهر، فلا شك انه يكون حاصلًا له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود اذا كان حاصلًا،

1 - 2 وتطبق احدهما على الاخرى TMRF: ويطلق احدهما على الآخر HEI
2 لعدد: للعدد R 2 أوصلنا. وصلنا M 12 والحقيقة: + المطلقة II والذات. -
RI هذه المحمولات: وفي أكثر النسخ « هذه محمولات » TaMaFa وكذا EI
14 الجوهرية: الجوهر HI 15 حاصلًا: حالًا T 17 فلا شك انه يكون THoMF:
وفي أكثر النسخ « فلا شك وان يكون » TaMaFa وكذا HERI

- فهو موجود . فإن أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود ، فلا يكون
الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد ، إذ مفهومه في الاشياء أنه شيء
له الوجود ، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود . ونحن لا نطلق على الجميع إلا
بمعنى واحد . ثم نقول : إن كان السواد معدوماً ، فوجوده ليس بحاصل ؛ فليس
وجوده بوجود ، إذ وجوده أيضاً معدوم . فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس
بموجود ، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود . ثم إذا قلنا : وجد السواد الذي
كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ، ثم حصل وجوده ، فحصول
الوجود غيره ؛ فللوجود وجود ، ويمود الكلام الى وجود الوجود ، فيذهب الى
غير النهاية . والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال .

- (٥٧) وجه آخر : هو أنّ مخالفى هؤلاء - اتباع المشائين - فهموا الوجود
وشكوا في أنه هل هو في الأعيان حاصل أم لا ؛ كما كان في أصل الماهية .
فيكون للوجود وجود آخر ، ويلزم التسلسل . ونبيّن بهذا أنه ليس في الوجود
ما عين ماهيته الوجود ، فأنّا بعد ان نتصور مفهومه ، قد نشك في أنه هل له
الوجود أم لا ؛ فيكون له وجود زايد ويتسلسل .

- (٥٨) وجه آخر : هو أنه إذا كان الوجود للماهية ، فله نسبة اليها ،
ولنسبة وجود ، ولوجود النسبة نسبة اليها ، ويتسلسل الى غير النهاية .

- (٥٩) وجه آخر : هو أنّ الوجود اذا كان حاصلًا في الاعيان وليس

2 الوجود : الوجود T وعلى غيره R ، وعيره $T \sim F$ 7 كان قد MFI : قد THER

8 الوجود : وجوده F الى : نى R 11 فى 4 : I - 12 تبين TR : تبين H-I

14 الوجود TMRF : وجود HEI

- بجوهر، فتبين ان يكون هيئة في الشيء ، فلا يحصل مستقلاً . ثم يحصل محله ، فيوجد قبل محله ، ولا ان يحصل محله معه ، اذ يوجد مع الوجود 3 لا بالوجود ، وهو محال ؛ ولا ان يحصل بعد محله ، وهو ظاهر . وأيضاً اذا كان الوجود في الاعيان زائداً على الجوهر ، فهو قايم بالجوهر ؛ فيكون كيفية عند المشائين ، لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصوّرها الى اعتبار تجزئ وإضافة 6 الى أمر خارج ، كما ذكروا في حدّ الكيفية . وقد حكموا مطلقاً ان المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها ، فيتقدّم الوجود على الوجود ، وذلك ممنوع . ثم لا يكون الوجود أعمّ الاشياء مطلقاً ، بل الكيفية والعرضية أعمّ منه من 9 وجه . وأيضاً اذا كان عرضاً ، فهو قايم بالمحلّ ؛ ومعنى أنّه قايم بالمحلّ ، أنّه موجود بالمحلّ مقتدر في تحقّقه اليه . ولا شك انّ المحلّ موجود بالوجود ، فدار القيام ، وهو محال . ومن احتجّ - في كون الوجود زائداً في الاعيان - بأنّ 12 الماهية ان لم ينضمّ اليها من العلة أمر ، فهي على العدم ، أخطأ . فانه يفرض ماهية ، ثمّ يضمّ اليها وجوداً ؛ والنخبة يقول : نفس هذه الماهية المبنية من الفاعل ، على انّ الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد في أنّه هل أفاده الفاعل 15 شيئاً آخر أو هو كما كان ؟

(٦٠) واعلم انّ اتباع المشائين قالوا : انا نقول الانسان دون الوجود ولا

1 فتبين THEI : فتبين MRF 2 فيوجد : فيوجد TH 4 الوجود ER : T-I

10 عتقر : وفي أكثر النسخ «فتفتقر» TaMaFa 13 هذه HR : T-I 14 في TMF :

- HERI 15 أو : ام I

نقله دون نسبة الحيوانية . والمعجب أن نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها
 ألا كونها موجودة فيه أما في الذهن أو في العين . فوضعوا في نسبة الحيوانية
 الى الانسانية وجودين : أحدهما للحيوانية التي فيه ، والثاني لما يلزم من
 وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء . ثم أن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم
 في الالهيات على الوجود . والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء ، كما يقال :
 الشيء موجود في البيت ، وفي السوق ، وفي الذهن ، وفي العين ، وفي الزمان ،
 وفي المكان ؛ فلغظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق
 بإزاء الروابط كما يقال : زيد يوجد كاتباً . وقد يقال على الحقيقة والذات ،
 كما يقال : ذات الشيء وحقيقته ، ووجود الشيء وعينه ونفسه فتؤخذ اعتبارات
 عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية . هذا ما فهم منه الناس فان كان عند
 المشائين له معنى آخر ، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون
 من أنه أظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر .

(٦١) واعلم أن الوحدة أيضاً ليست بمعنى زايد في الاعيان على الشيء ،
 والأ كانت الوحدة شيئاً واحداً من الاشياء ، فلها وحدة . وأيضاً يقال «واحد
 وآحاد كثيرة» كما يقال «شيء واشياء كثيرة» . ثم الماهية والوحدة التي
 لها اذا أخذتا شيئين ، فهما اثنتان : أحدهما الوحدة ، والآخر الماهية التي هي لها ؛
 فيكون لكل واحد منهما وحدة . فيلزم منه محالات : منها أنا اذا قلنا «هما

1 مناما : T 2 للحيوانية THI : الحيوانية EMRF 3 لا T : ما H-I

10 الخارجية : وفي أكثر النسخ «الخارجية» TaMaFa وكذا EI فان : وفي نسخة

«فادا» TaMaFa 12 ليست : + هي I 14 كانت : لكات I 16 هي : - M

- اننان* يكون للماهية دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً الى غير
النهاية. ومنها ان يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام، فيجتمع صفات مترتبة
3 غير متناهية. واذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقلي، فإن العدد
اذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية، فيجب ان يكون العدد كذا.
(٦٢) وجه آخر: هو ان الأربعة اذا كانت عرضاً قايماً بالانسان مثلاً، فأما
6 ان يكون في كل واحد من الاشخاص الأربعة تأمة، وليس كذا؛ أو في
كل واحد شيء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له
محل غير العقل، اذ ليس في كل واحد الأربعة ولا شيء منها، فليست على هذا
9 التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر ان الذهن اذا جمع واحداً في الشرق الى آخر
في الغرب، فيلاحظ الاثنينية. واذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم
ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً
12 في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.
(٦٣) واعلم ان الامكان المشي متقدم على وجوده في العقل، فان الممكنات
تكون ممكنة، ثم توجد. ولا يصح ان يقال انها توجد، ثم تصير ممكنة.
15 والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثم هو عرضي للماهية ويوصف
به الماهية، فليس الامكان شيئاً قايماً بنفسه. وليس بواجب الوجود، اذ لو

١ للماهية : الماهية E ٢ كان : كانت R ٣ الاربية MRFI : الاربية TE اربية H
٤ ولا : وليس M ٥ فطامر : وطامر TH ٦ فيلاحظ : فلاحظ M ٧ منهم : منه E
٨ بالاجتماع : الاجتماع E ٩ ومئات TMR . مئات HEFI ١٠ عشرات TMR : عشرات
HEFI ونحوهما : وفي بنى النسخ « ونحوهما » TaMaFa وكذا E ١١ بمفهوم TI :
لمفهوم H-F ١٢ الامكان E : T-I (اى الامكان Tu)

- وجب وجوده بذاته ، لقام بنفسه ؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع . فيكون
ممكناً اذن ، فامكانه يتقل قبل وجوده . فأنه ما لم يمكن أولاً ، لا يوجد .
- 3 فليس امكانه هو ، ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية ،
فيهضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة . وكذا الوجوب ، فإن
الوجوب صفة للوجود . فادا زاد عليه وام يقيم بنفسه ، فهو ممكن ؛ فله وجوب
وامكان ، فذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية . ووجوب الشيء 6
يكون قبله ، فلا يكون هو ، اذ « يجب ثم يوجد » ولا « يوجد ثم يجب » .
ثم للوجود وجوب ، وللوجوب وجود . وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار
الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية ، وهي معتمة لما سبق . 9
- (٦٤) واعلم انّ لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر فى الاعيان ،
فان جملة لونا هو بعينه جملة سوادا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد
وجود آخر ، جاز لحوق أى خصوصية اتفقت بها ، اذ ليس واحد من الخصوصيات 12
بعينه شرطا للونية . والا لما أمكنت مع ما يضادها أو يخالفها ، فيجوز تعاقب
اقتران الخصوصيات بها . وأيضا للونية ان كان لها وجود مستقل ، فهى هيئة :
أما ان تكون هيئة فى السواد ، فيوجد السواد قبلها لا بها ؛ أو فى محلها ، 15

١ فليس : وليس E ٢ لاجتماع : الاجتماع I ٣ قذهب TF : وذمب H-I ٤
امداد : عدد H ٥ الشيء : شىء H ٦ ولا : لا MF ٧ من تكرار : وفى اكثر النسخ
« من تكرّر » TaMaFa وكذا EI ٨ لا سبق : وفى بعض النسخ « كما سبق »
TaMaFa (Ta-) ٩ ليست ... آخر : وفى بعض النسخ « ليست بشىء آخر » TaMaFa
10 11 فلو : ولو HEE 12 لا TER : ما HMFI 13 ان تكون : وفى بعض النسخ
« ان توجد » TaMaFa 14 فيوجد السواد : M -

فالسواد عرضان- لون وفصله- لا واحد.

(٦٥) والاضافات أيضًا اعتبارات عقلية، فإن الأخوة مثلًا ان كانت هيئة

3 في شخص، فلها اضافة الى شخص آخر وضافة الى محلها. فاحدى الاضافتين

غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فُرست موجودة ذات

واحدة، واسافتها الى شخصين متبايرتان، فكيف تكونان هي ؟ فتعيّن ان يكون

6 كل واحدة من الاضافتين موجودًا آخر. ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود

هذا الكلام اليها، ويتسلسل على الوجه الممتنع. فاذن هذه كلها ملاحظات

عقلية.

9 (٦٦) والعدميات- كالسكون- أيضًا أمر عقلي، فإن السكون اذا كان عبارة

عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في

الاعيان ولكنه في الذهن معقول، والامكان أيضًا أمر عقلي، فيلزم ان يكون

12 الاعدام المقابلة كلها أمورًا عقلية.

(٦٧) واعلم ان الجوهرية أيضًا ليست في الاعيان أمرًا زائدًا على الجسمية،

بل جعل الشيء جسمًا بعينه هو جملة جوهرًا، اذ الجوهرية عندنا ليست

15 إلا كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قواه عن المحل. والمشاورون

عرفوه بأنه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبي والموجودية عرضية.

2 أيضًا : M - مثلا ان كانت : ان كانت مثلا TM 3 فاحدى : واحدى ER

4- موجودة ذات واحدة HERI : ذاتا واحدة TP ذات واحدة M 5 واحدة : واحد

R - I 6 اذا : ان Tt 10 انتهاء : عدم P فيه الحركة H : فيه I-T وفي بعض النسخ

» فيه الحركة « TaMaFa : محقق : يتحقق E 11 أمر H : - I-T 14 اذ : و ER

15 لا : + عند E

فإذا قال الذائب عنهم : إنَّ الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه واثباته على المنازع. ثمَّ إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم، فلها وجود لا في موضوع، فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية،⁸ فيتسلسل إلى غير النهاية.

- (٦٨) فاذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين : صفة عينية ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلا نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان، مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي ان يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأما الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني. والمحمولات - من حيث أنها محمولات - ذهنية، والسواد عيني. والأسودية لما كانت عبارة عن شيء ما⁹ قام به السواد، لم يدخل فيه الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، ل قيل عليه أنه أسود، فإذا كان شيء ما له مدخل في الأسودية، فلا يكون إلا أمراً عقلياً فحسب، وإن كان السواد له وجود في الاعيان. وأما¹⁰ الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولات - كقولنا « كل جيم هو ممكن » -

٨ فيصعب T : يصعب H-I : الجوهرية TMFIR : الجوهر HERI : ما : +
فرضته E : الذهني : الذهن T : ١٣ في TMRF (أي في ذلك الشيء Tu) : فيها HEI :
السواد يقوم : للسواد تقوم M وفي أكثر النسخ < (السواد) تقوم > TaMaFa وكذا E :
١٤ فإذا : فإن Tt : شيء ما : وهو أمر اعتباري عقلي Tu : ١٤-١٥ فلا يكون : أي الاسودية
١٥ : Tu : ١٥ اشتق : سبق I : وصارت : فصارت R : محمولات : محمولة T : كقولنا كل جيم
MF (كل جسم T) : وفي بعض (أكثر Ma) النسخ < كقولنا جيم > وكذا H-I

فالممكنة والامكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية . فانها وان كانت
محمولا عقليا ، فالسواد عيني ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر . واذا قلنا « ج
3 هو ممتنع في الاعيان » ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان ، بل هو امر
عقلي نضمه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى ، وكذا نحوه . وفي مثل
هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان .
6 واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل - كالامكان واللونية والجوهرية -
محمولات عقلية ، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية . وليس اذا كان الشيء
محمولا ذهنيا - كالجنسية المحمولة على الشيء - مثلاً - كان لنا ان نلحقه في
9 العقل بأية ماهية اتفقت ونصدق ، بل لما يصلح له بخصوصه . وكذا الوجود
وساير الاعتبارات .

(٦٩) فصل > في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض . <

12 قال اتباع المشايخ : العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ، وهو صحيح ،
فان العرضية أيضا من الصفات العقلية . وعلل بعضهم بأن الانسان قد يعقل
شيئا ويشك في عرضيته . ولم يحكموا في الجوهرية هكذا . ولم يتفكروا
15 بأن الانسان اذا شك في عرضية شيء ، يكون قد شك في جوهريته .

• محولا عقليا : محولة عقلية R • فالسواد : T وهو المشتق منه Tu • هو :
R - ليس معناه ان (+ له R) ... في الاعيان TMRF : وفي أكثر النسخ > ليس
(+ ان FaI) له امتناعا حاصل في الاعيان < TaFa (- Ma) وكذا I ليس ان له
امتناع حاصل (I) H ... ليس انه له امتناعا حاصل (I) E ... • وفي : ففى HEI •
• هذه الاشياء : وهي الاعتبارات العقلية Tu • للماهيات HRFI : الماهيات TEM •
الشيء : + مثلاً I • بأية TMF : بأي HRI أي E • بخصوصه THEI : لخصوصه
MP لخصوصية R • 12 العرضية : والعرضية I • 12 بأن : أن E • 14 في الجوهرية TM :
في الجوهر HRFI ان الجوهر E • 15 بأن TMRF : ان HEI • عرضية : عرضيته E

وكون السواد كيفيةً أيضًا عرضيً له، وهو اعتبار عقليّ. وما يقال أنّه «نقل اللون ثمّ نقل السواد» تحكّم، بل ثاقيل أن يقول «نقل أولًا أن هذا سواد، ثمّ تحكّم عليه أنّه لون وأنّه كيفية». ونحن لا نحتاج الى هذا : أمّا هو³ قول جدليّ، وعمدة الكلام ما سبق.

II.

حكومة أخرى

6

> فى بيان أنّ المشائين أوجبوا أن لا يُعرَف
شئ من الأشياء <

(٧٠) وهى أنّ المشائين أوجبوا أن لا يُعرَف شئ من الأشياء اذ الجواهر⁹ لها فصول مجهولة. والجوهرية عرّفوها بأمر سلبيّ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض - كالسواد مثلاً - عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر - فجمع البصر عرضيّ. واللونية عرفت حالها. فالاجسام والاعراض غير متصورة¹² أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم، وقد عرفت حاله. ثمّ ان فرض التصوّر باللوازم، فلتلوازم أيضًا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها. وهو غير جازم، اذ يلزم منه ان لا يُعرَف فى الوجود شئ مّا. والحقّ أنّ السواد شئ واحد¹⁵ بسيط، وقد عُقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى

1 أيضا : M 2 تحكّم : ثم تحكّم E 4 الكلام : + فيه T 9 وهى : M
وفى نسخة < وهى > Ma (TaFa -) 10 مجهولة : اى عندهم Tu 12 حالها : من
انها امر اعتبارى ذهنى لا وجود لها فى الالبيان Tu 13 لهم : عندهم R 14 فلتلوازم :
وللوازم لها R 15 اذ : و M

الحسّ. فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرّف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع 3 في موضع ما.

(٧١) واعلم انّ المقولات التي حرّروها، كلّها اعتبارات عقلية من حيث عقوليتها ومحموليتها. وبعضها المشتقّ منه، أي البسيط الذي منه أخذ المحمول 6 بخصوصه أيضاً صفة عقلية - كالمضاف والاعداد بخصوصها - كما سبق، وكلّ ما يدخل فيه الاضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية؛ أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي - كالرايحة مثلاً والسواد - فإنّ كونهما كيفية أمر عقلي معناه أنّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفتين محققتين 9 في الاعيان. ولو كان كون الشيء عرضاً أو كيفية ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

III.

12

حكومة أخرى

< في ابطال الهيولى والصورة >

(٧٢) قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابلٌ لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة وافتراقها في المقادير،

3 في موضع ما: وفي نسخة < في موضوع ما > TaMaFa وكذا HaR 4 حرروها: وفي بعض النسخ < جردوها > (وكذا Ha) وفي بعضها < جرؤوها > (وكذا R و Ha اي تسوها الى العثرة TaMaFa 5 وبعضها: وبعض R البسيط: البسيطة E 6 R - بخصوصه: لخصومه ERF 7 بخصوصها THMI: لخصومها EF لخصوميتها R 8 المقولات: E 9 انفسها THMF: نفسها ERI صفتين محققتين: صفتان محققتان HE 10 عرضاً: عرضاً R ونحوها: او نحوها R

ولأنّ جسماً واحداً يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتصل بالآخر، وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدعى أنّ الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

(٧٣) وقول القائل أنّها أعراض لتبدّل الطول والعرض والعمق على شعبة 6 مثلاً. ليس ألا دعوى؛ ان جعل هذا المقدار ذاهباً في بعض الجهات - عرضاً، فلا يلزم منه أنّ المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض. فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما يتبسط في العرض ينتقص من طوله؛ فيتصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرقة، ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البديل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هي ما يؤخذ 12 بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

وقولهم «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح، إذا عني به الاتصال بين الجسمين؛ وإن عني بالاتصال المقدار، فمنع أنّ المقدار لا يقبل الانفصال. 15 واستعمال الاتصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك في اللفظ، فيوهم

٥ يقابله : يقابل M ٥ الثلاثة : التثنية M 7 عرضاً : وفي أكثر النسخ «عرض» بالرفع وفيه نظر TaMaFa عرض E 8 عرضي للجسم : عرض للجسم T عرضي الجسم Tt ٩ في الطول : بالطول EI 9 ينتقص : ينتقص TERF : ينتقص HMI 10 في المد : بالمد R متفرقة : متفرقة HMI 12 عرض : عرضي T 14 وقولهم T : وقوله HMI 15 فمنع : فيمنع HF

ان المراد منه الاتّصال الذي يبطله الانفصال .

- (٧٤) وقول القايل « ان الاجسام تشاركت في الجسميّة واختلّت في المقدار فيكون خارجاً عنها » كلام فاسد ، فانّ الجسم المطلق بأزاء المقدار المطلق ، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ . وما هو الاّ كمن يقول : المقادير الخاصّة في الصغر والكبير مختلفة وتشاركت في أنّها مقدار ، فافتراقها بالصغر والكبير ليس الاّ لشيء غير المقدار ، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار . وهو فاسد ، فانّ المقدار اذا زاد على المقدار ، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار ، اذ لا تفاوت في المقادير الاّ بالمقدار ؛ فالتفاوت بنفس المقداريّة ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص . وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف ، والحرّ الأشدّ والأضعف . ولا أعنى بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ الاّ شدّته في القدرة والممانعة وغير ذلك . وليس شدّة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة - اذ الظلمة عدميّة - ولا أجزاء مظلمة - فانّ كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على أجلس كالمرأة من غير - بل تماهيّة وكمال له في الماهيّة . ففي الطول أيّنا هكذا ، فانّ هذا الطول اذا كان أعظم من ذلك الطول ، فانه أتمّ في طوليته ومقداريّته ، والزيادة أيّنا طول . فان لم نسّم هذا « شدّة في الطول » - بسبب ان ههنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة

ان : - I : تشاركت THMR : شاركت EFi : في الصغر والكبير I-THa : في الصغير والكبير HE : مختلفة : مختلف T : وتشاركت : وشاركت EI : -E : بالصغر والكبير I-THa : بالصغير والكبير HE : شيء : بشيء TF : الكبير على الصغير HRFI : الصغير على الكبير THaMRt (حتى ... غير المقدار : - E) I 10 اضى TMRF : تعنى HEI 11 في القدرة والممانعة THa : في الممانعة والقدرة HEI والقدرة على الممانعة R و (في M) القدرة في الممانعة MF 12 طوليته ومقداريّته : طولية مقداريّته E

- والزائد بخلاف الأتمّ يباحاً، فأنّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين - كالأشدّ يباحاً، فيجعل الجامع « الأتمّة » دون الأشدّة، ولا مشاحّة في الأسمى.
- 3 فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأنّ الاجسام الخاصة هي المقادير الخاصة. وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسميّة وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.
- 6 (٧٥) وأما التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقيّ اذ ليس ألاّ بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها. وأما ما قيل في القمعة الصياحة « إنّ النار لا تداخلها » فذلك صحيح؛ وأما الشقّ فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فاذا اشتدّت، مالت جوانبها الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء - كما بيّن في الكتب - ممتنع؛ فببطلان الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمعة لا بحصول 12 مقدار أكبر.

- وأما ما يقال « أنّه يمتصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء » غير مسلم. فإنّ بعد المصّ لا يمكن 15

1 كالأشد : كالأشدّة T || 2 فيجعل : فيحصل F || في الاسمى TMF : في الاسم HERI || 3 تشاركت : شاركت E || في المقدار المطلق : في المقادير المطلقة R || 4 تشاركت : شاركت E || 5 المقادير المتفاوتة : المقادير T-I وفي نسخة « المتفاوتة » TaMaFa وكذا Ha || 6 فلا نسلمهما (يشملها T) بالمعنى الحقيقيّ اذ (MuFu) T : - H-I || 7 بتبديد : تبديل R || 8 تداخلها : تدخلها F || كما THa-F : لها HEI || 9 للأجزاء : للأجزاء M || 10 بين : تبين T || 11 فبطلانها : فبطلانها T || 12 فبطلانها : فبطلانها R || 13 فيتكاثف : فتكاثف H || فإنّ : يحتل « فأنّه »

- الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرج منه دخول الماء
ويبقى له منفذ ما؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماص لا يعطى من الهواء بقدر
3 ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المص. ومثل هذه الاشياء يعسر علينا ضبطه
بالمشاهدة؛ ونحس أنّ لو كان التخلخل متصوراً - كما يقولون - بزيادة المقدار،
لزم منه تداخل الاجسام. فإنّ المقادير اذا ازدادت والعالم قبله كلّه ملاء،
6 ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب
يوجب التكافؤ، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية
أظهر. ثمّ القمم الصياحة التى عليها اعتمادهم، اذا فرضت ممثلة، أيزيد المقدار
9 فيها ثمّ تنشق؟ أو تنشق ثم يزداد المقدار؟ فان كان ينشق القمم ثم يزداد
المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّوه به؛ وكذا ان كانا معاً، فإنّ الشق
يكون سببه شيئاً آخر متقدماً عليه. وان زاد المقدار أولاً، فيلزم منه التداخل.
12 وان قيل أنّه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء
الى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فاذن ليس التخلخل الا بتفريق أجزاء الحرارة
وتخلل جسم لطيف كالهواء، حتّى اذا مالت الأجزاء الى الافتراق ومنعها مانع،
15 دفعته ان كان لها قوّة. ويحسّ هذا التبدد فى المتخلخلات كالماء وغيره من

2 منفذ ما TMFI : منفذ HER : يسكن R : 3 يعسر : يصعب HEI
5 ازدادت TMRF : زادت HEI : قبله THaMF (اى قبل الازدياد والمقادير Tu) : وفى
سعة « قبلها » اى قبل المقادير الزائدة TaMaFa وكذا HERI : كله : كلها IE
7 قبلزم : فلزم I : 8 أريد : يريد ER : 9 تنشق (فى الموضعين) : تنشق EI : ينشق :
يشق EI : 10 وان : فان E : يتقدم : تقدم TR : زيادة : R : 11 أجزاء الحرارة
HEMRIF : الاجزاء للحرارة TR : أجزاء للحرارة I : 12 كان : كانت TF

المابعات، اذا تسخّنت ولو ضمنا أجزائها، لأنضمت ورجعت الى المقدار الأول. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّها، 3 كما التزم به المشاؤون. وهذا رأى الأقدمين والأولين من الحكماء.

(٧٦) وما يقال « أنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه » ليس بكلام مستقيم. فأنّا اذا قلنا أنّ الجسم متقدّر، لا يلزم ان يكون 6 المقدار زائداً عليه. والحقايق لا تبنى على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجوّزات. فرمّا يأخذ الانسان في ذهبه شيشية مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشيء إلا نفس المقدار. 9 واذا اطلق في العرف مثل قولهم « بعد بعيد » لا يدلّ على أنّ البعدية في البعد شيء زايد عليه، بل هو تجوّز كما يقال « جسم جسيم ». ويجوز ان يقال « أنّ الجسم ممتدّ » بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله الى 12 أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.

فهذه المقالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوّزات ومن ظنّهم أنّ الامتياز بالكمال والنقص - كما بين الخطّ الطويل 15

1 ضمنا : ضمت Tt 2 تردد : F 3 مقادير : مقدار I مقدار E 4 الاقدمين والاولين TMF : الاولين والاقدمين R الاولين الاقدمين HEI الحكماء : + العارفين المحصلين R لا الآخرين منهم كارسطو وشيعة من الدشائين Tu 5 أو . و MP 6 تبنى THM : تبنى ERFI : الاطلاقات : الاطلاق E 7 من التجوّزات : تجوّزات H 8 مقدار : المقدار T 10 بعد : بعدة F : البعدية : وفي نسخة « البعدية » (البعدية : Ta) TaMaFa 12 ان له امتداداً خاصاً : له امتداد خاص E 13 المقدار : + له E متصلة : متصلة T

والقصير - بشيء زائد على المقدار، وذلك غير مستقيم .

IV.

حكومة

3

> في أن هيولى العالم العنصرى

هو المقدار القاييم بنفسه <

- 6 (٧٧) فإذا تبين لك من الفصل السابق أن الجسم ليس إلا نفس المقدار القاييم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذى سَمَّوه الهيولى . وليس في نفسه شيئاً متخصّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور . فحاصله يرجع الى الله موجوداً ما وجوهريته سلب الموضوع عنه . 9
- وقولنا «موجود ما» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سَمَّوه هيولى ليس بشيء . وعلى القاعدة التى قرّناها، هذا المقدار - الذى هو الجسم - جوهرية اعتبار 12
- عقليّ . فإذا أضيف بالنسبة الى الهيئات المتبدّلة عليه والانواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب .

V.

حكومة أخرى

15

> فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة <

- (٧٨) وهؤلاء بينوا أن الذى وضعوه موجوداً وسَمَّوه «هيولى» لا يتصور وجوده دون الصور، ولا الصور دونه . ثم رُبّما حكموا بأن للصورة مدخلا 18

* نفس THaERF : HMI | 8 سموه : اى الشاؤون Tu | 10 هيولى : الهيولى R | 11 قرّناها : اى من رأى الاقدمين Tu | 12 منها HERI : من TME (اى من الجسم Tu) او «منها» اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ TaMaFa | 17 وهؤلاء : اى الشاؤون Tu | 18 وجوده : وجودها H | دون الصور : دون الصورة TI | ولا الصور : ولا للصورة T ولا الصورة I | حكموا TMRF : يحكمون HERI | للصورة مدخلا : الصورة مدخل H

- في وجود الهيولي؛ وكثيراً ما يقولون في كون الصورة علةً ما للهيولي بناءً على عدم تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فإنه يجوز أن يكون للشئ لازم لا يكون دونه، ولا يلزم أن يكون ذلك علةً.
- 3 ثم منهم من يّين أنّ الهيولي لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنّها حينئذٍ أمّا أن تكون منقسمة - فيلزم جسميتها فلا تكون مجردة - أو غير منقسمة - فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام - وهذا غير مستقيم. فأنّها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.
- 6 (٧٩) ومن جملة حججهم: أنّ الهيولي أن فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة، أمّا أن تحصل في جميع الأمكنة، أو لا في مكان - وهما ظاهراً البطلان - أو في مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب.
- 9 فلقابل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرد، وغاية ما يلزم من هذه الحجة أنّ العالم إذا حصل وبقيت هيولي مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك ليس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة الشئ لغيره لا يدلّ على استحالة في نفسه. وهذه وأمثالها لزمت من أعمال
- 12 الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

1 يقولون HERI : يقولون TMF ونى معنى النسخ « وكثيراً ما يقولون » وهذا هو الأصح والظاهر أن « يقولون » مصحّف عن « يقولون » TaMaFa 1-2 بناءً على عدم R : على عدم T- ونى معنى النسخ « بناءً على عدم » TaMaFa 2 بنتين : بشئ T 4 منهم : إى من المشائين 11 بين THRF : بين EMI الصورة : الصور H 10 ظاهراً MRFI : ظاهر THE 11 ولا مخصّص : إى للهيولي بكان Tu 12 فلقابل HEI : ولقابل TMRF 13 العالم : القاي E 11 هيولي : - E

- (٨٠) ويقرب مما سبق من حججهم قولهم - في اثبات ان الهوى لا يمكن تجرّدها عن الصورة - انها ان تجرّدت ، اما أن تكون واحدة أو كثيرة .
- 3 فالكثرة تستدعى مميّزاً ، وذلك بالصورة . والوحدة ان اتّصفت بها الهوى ، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً . فانّ لقائل أن يقول : انّ الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها ، واستحالة انقسامها اذا
- 6 هي لانتفاء شرط القسمة ، وهو المقدار كما سبق ، ولما اثبتنا أن ليس الجسم الا المقدار فحسب ، استغنيا عن البحث في الهوى ، الا انّ الغرض في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهولة .
- 9 (٨١) ثم اثبتوا < المتساوون > صوراً أخرى . فقالوا : الجسم لا يخلو عن كونه محتتماً عليه القسمة أو ممكناً ، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة ، أو يقبل هذه الاشياء بصعوبة . فلا بدّ من صور أخرى تقتضى هذه
- 12 الاشياء ويتخصّص بها الجسم . ولقائل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هي كيفيات اما في العناصر - فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة - واما في الافلاك ، فهذه اخرى .

- 15 فان قال « انّ الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوم

2 ان : لو F تجردت : + عن الصورة I فالكثرة : والكثرة H لذاتها : اى يكون اقتضاءها لها لذاتها Tu التكثر - الكثرة T فان : يحتل «فانه» : ضرورة : H- 6 اثبتنا HERI : بنا TEM 7 فحسب : - E 10 عن THRM : من EFI مع ان HERI : مع 11 TMF والشكل TER : والتشكل MFI والتشكل H 11 أو TEMF : وان HR أو ان I 12 ولقائل TMRF : فلقائل HEI بأن TMRF : ان HEI هذه المخصّصات : اى الاولى التى زعمتم انها جواهر Tu هي HERI : TMF 15 الجوهر : الجواهر R وما : هذا T

- للجواهر * أجيب بأن كون هذه الأمور - التي ستيتموها صوراً - مقومة للجواهر
ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خالٍ عن أمر
لا يدل على تقوّمه بذلك الأمر، اذ من اللوازم أعراض. وان كان تقوّم الجسم 3
بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصّص ان يكون صورة
وجوهرًا. فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميز بالعوارض؛ ولولا المخصّصات،
لما وجدت الانواع وغيرها. والطبايع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتم وجودًا من 6
الاجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات. فان كانت مخصّصات
الجسم صوراً وجوهرًا - لأجل أنّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص - فمخصّصات
الانواع أولى بأن تكون جواهر. وليس كذا، فيجوز ان يكون المخصّص 9
عرضاً، والعرض يكون من شرايط تحقّق الجوهر، كما أنّ المخصّصات في
الانواع أعراض، ولا يتصوّر تحقّق النوع في الاعيان إلا مع العوارض.
- (٨٢) والذي يقال « أنّ الحقيقة النوعيّة تحصل، ثمّ يتبعها العوارض » كلام 12
ضعيف فإنّ الطبيعة النوعيّة - كالانسانية مثلاً - ان حصلت أوّلاً ثمّ يتبعها
العوارض، فكان حصولها انسانيّة مطابقة كلّية، ثمّ تتشخص. وهو محال، اذ
لم تحصل إلا متشخصّة، والمطلق لا يقع في الاعيان أصلاً. وان كانت هذه 15
العوارض ليست بشرايط لتحقّق الطبيعة النوعيّة، وليس لها يمتاز به هذا الشخص

١ للجواهر HERI : الجواهر TMF : للجواهر T : تقوّم : تقوّمه HR

٦ لـ T : ما H : وجدت : وجد R : ولا : فلا M : وجوهر TEMF : أو جوهر

R : وجواهر III : 9 جواهر : وفي بعض النسخ « جوهر » TaMaFa : وكذا R

يكون - اي قد يكون Tu : 12 حقيقة HERI : الطبيعة TMF : 13 الطبيعة : الطبايع

R : ان : إذا M : 14 كلية : ممكنة E : اذ : ان E : 15 متشعبة TEMI : متشعبة HRF

16 بشرايط : شرايط M

- لازمًا لحقيقة الانسانية، فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق، كما حصلت
 أولاً ثم لحقتها العوارض دون مميز، اذ هذه العوارض - التي تخصّص بها
 3 أشخاص النوع - ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولو ازمها - وألا اتفقت في
 الكل - فهي اذن من فاعل خارج. فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا
 فرض وجودها دونها - أي دون هذه العوارض - وليس كذا. فصحّ من هذا جواز ان
 6 يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّماً لوجوده بهذا المعنى. ثم ان جاز
 حصول الانسانية مطلقة، ثم يتبعها المميّزات المتخصّصات، فهلاً جاز حصول
 الجسميّة مطلقة، ثم يتبعها المتخصّصات؛ وكلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله
 9 واقع في الانواع.

- (٨٣) ثم العجب انّ العقل انما يقضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما
 قالوه <المقارئون>، وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا
 12 تعقل الامكان، فانّ تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لأنهما ان كانا واحداً،
 كان اقتضاؤهما واحداً، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان،
 فهما زائدان على ماهيته، عرضيان له عرضان فيه. والوجود لما لم يدخل في
 15 حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخل الامكان والوجوب فضلاً عن تعقلهما.

1 لازم : H | انسانية : انسانيته HI | 2 لحقتها TMRF : لحقتها HEI | تخصص
 TER : تخصص HEM تشخص I | 3 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF | 4 فهي : فهو E |
 5 فصّح - فصّح R | 6 به : له T - R | 7 قالوا H | 8 سياق HERI :
 قياس TMF | مذهبهم : أي لانه موجود في الموضوع ، ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو
 عرض ، وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا
 في الذهن Tu | 9 كذا : كذلك T | 10 فهما TEM . وهما HERI | على ماهيته : أي ماهية
 العقل لاستعالة ان يكون نفسه Tu | عرضيان : عرضيات F | عرضان : وعرضان M | فيه : فيها
 H في الوجود F في الوجود فتعقل الامكان عرض Tu | 11-12 تعقلهما (في الموضوعين) : تعقلهما T

فإذا كان تعقُّلُهما عرضاً، وباعتبار ذَيْتِكَ حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانيّ، فصَحَّ أنَّ الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّة أو الاشتراط، وليس مقوّم الوجود إلّا ما له مدخلٌ ما في وجود الشيء. ثمّ 3 الاستعداد المستدعى للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرايط حصول النفس؛ والنفس بعد المفاوكة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؛ وصَحَّ أنَّ من منخصّصات الجواهر الاعراض، والتخصّص 6 بها شرط وجود الحقايق النوعيّة.

(٨٤) والعجب أنّهم جوّزوا ان يكون الحرارة مبطلّة للصورت المائيّة وعدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز ان يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجواهر 9 وعلة، فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة أو شرطاً لوجوده؛ وهل كان مقوّم الوجود إلّا ما له مدخلٌ ما في وجود الشيء؛ وقد اعترفوا بأنّ المستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيّتها. فمثل هذه 12 الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معانٍ مختلفة - كلفظة الصورة وغيرها - وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجّة ثبوتها اليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

15

(٨٥) ومنهم من احتجّ بأنّ في الماء والنار ونحوهما أموراً تغيّر جواباً

١ ذَيْتِكَ : اى التعقلين Tu ١ 2-1 جوهر ... جسماني : جوهر جسماني وجوهر آخر مفارق غير جسماني R ٢ مدخل ما : مدخل T ٣ لأجل المزاج : للمزاج R ٤ وبتناز : فيبتاز IT 6 من : - R ٥ والتخصيص HEI : والتخصيص TMF فالتخصيص R ٦ اثم : اى المشاؤون Tu ٧ شرطاً THMF : شرط ERI ٨ فإذا TMF : و HERI ٩ لوجود الجواهر TMRF : للجوهر HEI ١٠ لوجوده Rti : - TMF ١٢ وهي : فهي T ١٣ كلفظة TMF : كلفظ HRI ١٤ وبعضه : وبعض HE ١٥ من : على ER ١٦ ومنهم : اى من المشاؤون Tu

« ما هو؟ » فتكون صوراً ، فإن الاعراض لا تتغير جواباً « ما هو؟ » وهو كلام غير متين . فإن الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ، ما حصل فيه الا هيئات وأعراض ، ولا يقال أنه خشب عند السؤال عن أنه « ما هو؟ » بل يقال أنه كرسي . والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر ، وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دماً . واذا سئل عن اشخاصه أنها « ما هي؟ » لا يجاب بأنها عناصر أو نحو ذلك ، بل بأنها دم . وكذا اليت المشار اليه اذا سئل أنه « ما هو؟ » لا يجاب بأنه طين أو حجارة ، بل بأنه ييت . فالاعراض مغيرة لجواب « ما هو؟ » والحقايق الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات .
9 والأسمى والبساط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ » ببعض الاجزاء . والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ »

12 (٨٦) ومن حججهم : ان هذه الصور جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر . وهذا فيه غلط ، فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما ، لا يلزم ان يكون جوهرًا . فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئات التي بها الكرسي جزء الكرسي ، ولا يلزم ان تكون جوهرًا ، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرًا . فإن نفس كونه جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا ، ان كان له جزء .

١ متين : تين Tt | اتخذ : اخذ EI | يقال : + له T | من ان : من T
٢ محفوظة : TERF | مسطور : HMI | ١١ يتغير فيها TMfir : يغير بها HE | تثيرها RI |
١٢ ومن حججهم : اي حجج الشاين على جوهرية الصورة Tt | الصور : الصورة TI |
١٣ جزء : جزءها H | ١٤ والهيئات : والهيئة T | ١٥ الذي هو : هو الذي H | الذي R |
١٦ الوجوه : TMRF : جهات HEI | جوهر : جوهر EI

والماء والهواء من الذى سَلَّم أنها جواهر معضة، بل من حيث جسيمنتها جواهر،
وخصوص الماهية والهوائية بالاعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.
(٨٧) ثم قولهم « الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهرًا، وجوهرية »
الصورة كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها،
وعدم استغناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل، « فتكون » الصورة مقومة
للجوهر، فتكون جوهرًا « كأننا قلنا » الصورة مقومة للجوهر، فتكون مقومة
للجوهر. « ثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر؛ والصورة لا
نعنى بها إلا كل حقيقة بسيطة نوعية - كانت جوهرية أو عرضية - فى هذا
الكتاب. وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والبيئات لا غير. وإذا اندفعت
الصور التى ابتوها وقالوا أنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتد
وتضعف.

(٨٨) واعلم أن من قال « أن الحرارة إذا اشتدت، فتغيرها فى نفسها »
ليس بعارض، فيكون بفصل « أخطأ فإن الحرارة ما تغيرت، بل محلها
بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فإن جواب « ما هو؟ »
لا يتغير فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمية والنقص. والماهية
العقلية تعم دوات أشخاصها التامة والناقصة، على أن من التغير ما يؤدى الى
تبدل الماهية. وكلام المثاليين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم،

١ من الذى : ليس من الذى R : انها HERI : كونها TMF : بل : + هو R
٢ وخصوص : وشمسية TI : الصورة TR : الصور H : كونها : لكونها T : للجوهر :
+ وهو تكرار T (= Tu) : بما TMRF : مما HEI : الجسمية : الجسم M : 10 الصور
TMFI : الصورة HER : 12 : واعلم ان من HERI : واما من TMF : 13 ليس JEMF :
وليس H مبس RI : بعارض : لعامس T : 14 هو الكمية : وهو الكمية HR

فإنّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره ، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة . ثمّ الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر ، لا شكّ أنّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ . فبمجرّد ان لا يطلق فى العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك ، لا ينكر أنّه أتمّ منه . وقولهم أنّه لا يقال أنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك - ونحوها - كلّ بناء على التجوّزات العرفيّة .

6 فإذا منّوا وطولبوا بلميّة دعاويهم ، يتبيّن وهن الكلام . ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات ، وأنّ ليس فيها إلّا ما يحسّ . والمشاؤون اثبتوا فى الاشياء المتشخّصة أموراً لا تُحسّ ولا تُعقّد

9 بخصوصها ، حتّى يصير الحقايق - بعد ان علّمت - مجهولة . والحقّ مع الأقدمين فى هذه المسئلة .

(٨٩) قاعدة < فى ابطال الجوهر الفرد > ومن الغلط الواقع بسبب

12 أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل : الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل ، بناءً على أنّه لو انقسم الى غير النهاية ، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية ، ومساواة

15 الجزء لكّله محال . ولم يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة ،

1 فإنّ : بحتل « فاء » || الحيوان : الحيوانية R || 2 حساس : حساسة R || 3 ان لا : انه لا R || 4 ونحوها : ونحو R || 5 كنها : كلها TL || 6 وطولبوا : وطلبوا EI || 7 بلميّة : وفى نسخة « بلمة » TaMaFa || دعاويهم : وفى نسخة « دعواهم » TaMaFa و كذا R || يتبين : تبين T || وهن الكلام : وهن هذا الكلام I وفى نسخة « فاذا منّوا وطولبوا بلميّة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام » TaMaFa و كذا R || 2 القائل : وهم قوم من القدماء وجهور المتكلمين فى اثبات الجزء الذى لا يحجزى السبى بالجواهر الفرد Tu || لا ينقسم : لا يتشامى R || 14 متساويين : متساويان H || فى المقدار : EI || 15 لكّله TMF : لكل HE الكل RI

وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئا أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيما إذا كان بالقوة؛ فإن الألوف في العقل ممكنة الى غير النهاية، وهي تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد 3 الألوف، ولا يخل ذلك بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذى لا يتجزى في العقل والوهم للجسم ظاهر؛ فإن هذا الجزء ان كان في الجهات، فما منه الى جهة غير ما منه الى الأخرى، فينقسم. وأيضا لو كان للجسم 6 جزء لا يتجزى، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصور ان يماس كل كليهما - اذ لا يكون حيث لا يتجزى - ولا مقتصرا على ماسة أحدهما - فإنه على الملتقى - فلا بد من التقاء شيء من كل واحد؛ 9 فانقسمت الثلاثة. وأيضا الواحد بين الاثنين ان حجب، لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى، فلا 12 يتصور لكل ما يكون في الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) قاعدة > في ابطال الخلاء. < واذا علمت ان الجسم ليس فيه 15

ما يزيد على المقدار، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا، اذ العلم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار في جميع الاقطار. فإن ما يتسع لجسم

1 انه TMRF : انها HEI 2 لا سيما TMRF : سيما HEI 3 ممكنة : ممكن H

4 الاخرى : اخرى 5 لا لم . ما لم M 6 ولا مقتصرا : اى ولا ان يماس مقتصرا Tu

10 الاثنين : اثنين T 11 فانقسم : - R 12 واذا : اذا ER 13 لكل ما TMFI : لكل

ما HE لكل واحد ما R 15 ان الجسم : - H 16 اجسام : الاجسام T يتسع TMRF :

يتسع HEI : لجسم : الجسم H

يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود
بالإشارة، فيكون جسمًا. ثم إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعدًا
3 واحدًا وتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا
يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؛

VI.

حكمة

6

< فيما أُستدل به على بقاء النفس >

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجه النفس ما قيل
9 «إن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى - لأنها
موجودة بالفعل - وهي وحدانية. « فأورد عليهم أن المفارقات حكمتكم بكونها
ممكنة مع أنها بالفعل موجودة، ويمكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة
12 أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأن معنى الامكان في المفارقات هو أنها متوقفة على عللها،
حتى لو فرض عدم العلة انعدمت، لا أن لها قوة العدم في نفسها. وهذا
15 الاعتذار غير مستقيم، فإن توقفها على العلة ولزوم انتفاءها من انتفاء العلة إنما
كان تابعًا لامكانها في نفسها؛ فكيف يفسر الامكان عند توجه الاشكال بما يتبع
الامكان، بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره ممكن في نفسه، وامكانه في نفسه

3 كل الآخر: - الآخر H 4 أكبر TMRF1 (أي اريد من جوة القدر Tu): ولى
بعض النسخ «أكثر من أحدهما» (وكذا HERI) أي من جهة العدد TaMaFa 1
«تبقى: لا تبقى E 10 فأورد: واورد TY عليهم: أي المشايخ Tu 12 أجاب:
وأجاب T معنى: - R 10 لامكانها في نفسها: وهو الامكان الخاص Tu

متقدم على وجوبه بغيره تقدماً عقلياً، وأنّ المقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ الوجود بذاتها ؟

- (٩٢) تمّ العجب أنّه قال « أنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات » وأورد هذا هكذا مطلقاً. وذلك محال، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلّة. والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم إلّا لاستدام جزء من العلّة. والأصلح له ان كان يذكر - بدل العلّة مطلقاً - العلّة الفياضة من المفارقات، فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، ولكنّ انتفاءها إنّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة. وكان ينبغي ان يؤوّل الامكان بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لا ان يجمع أصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات. وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الفرض التنبيه على جهة الغلط.

- (٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الاشكال قولهم « أنّ الوحدة في واجب الوجود سلبية، معناه أنّه لا ينقسم، وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجودي وكذا مبدأ. » فلغايل ان يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضاً واجب الوجود، فإنّا نقول القيتوم واحد، وثانيه العقل الأول وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي

١ بغيره : لفره T || ٢ : اي العجب على ما قلنا هـ Tu || ٣ كالحة : اي البسيطة Tu || ٤ والكائنات : في الكائنات R || جملة : جهة R || محلها TMRF : محلها HEI || ٥ : اي للموجب Tu || ٦ عشيا : عللها TI || ٧ يؤوّل : على الاصح « يؤوّل » || ٨ شيء : هو M || وكذا : هكذا M || فغايل HEI : ولغايل TMRF || ٩ وثالث : اي العقل الثاني Tu || ورابعه : اي العقل الثالث Tu

مبدأ العدد، اذا أخذناه مع اعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

VII.

3

حكومة

< في المثل الافلاطونية >

- 6 (٩٤) ومن الفلظ الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون: أن الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لما تصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل. فاذا افترق شيء من جزئياتها الى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شيء منها عن المحل. فيقول لهم قايل: أستم اعترقتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتم أن الشيء له وجود في الاعيان 9
- 12 ووجود في الازهان؟ فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي

مثل افلاطون: وحقيقتها تظهر ما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجسمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة لورية قائمة بذاتها لا في أين هي في التحقيق العقائقي، لانها كالارواح للصور النوعية الجسدية، وهذه كاصنام لها، اي اظلال ورشح منها للطاقة تلك وكثافة هذه. فتلك الصور النووية هي السميات بالمثل؛ والما سبب بها نظرا الى ان من شأن المثال ان يكون أخفى من المثل، وهي أخفى من الصور الهولانية بالنسبة إلينا. ولو نظر الى ان من شأن المثال ان يكون اضعف من المثل - كأمثلة الانواع الجوهرية في اذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وأمثلتها بالذهن - كانت الصور النوعية المنطبعة أمثلة للصور النورية، كما ان الصور الدمية أمثلة للصور المنطبعة، وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر، وذلك بالنسبة إلينا. ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاحة في الاصطلاحات Tu ١١ E الى المحل: كالصور النوعية المنطبعة Tu نفسها: في نفسها E

- عرض، جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قابضة بذاتها، ولها أسنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فأنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في 3 الذهن ولا تكون قابضة بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله. 6

- (٩٥) ثم حكمتكم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية. فيقول لكم القائل: استثناء الوجود عن ماهية بتضاف إليها أن كان 9 نفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وإن كان لأمر زايد في واجب لوجود،

§ بذاتها : لأن العقايق النورية الأصلية لها كمالية ونامية في ذاتها تفتنى الاستثناء عن القيام بالغير، لأنها ليست كمال الغير فتقوم به Tu (Ir) § بذاتها : لتقصاها من حيث كونها اطلال للعقايق النورية Tu (Ir) § لغيرها : وهو الاجسام المنطبعة في لها Tu (Ir) § مثل : مثال E § من الجواهر : كالاجسام والنفس والنقول Tu § حكم الشيء : وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها Tu § في مثاله : وهو المورد الجوهرية الذهنية، لقيامها بالذهن وكما أنه لم يلزم من ذلك، كذلك لا يلزم أن يطرد حكم الشيء - وهو قيام الصور النورية بذاتها - في مثاله، وهو الصور المنطبعة، لقيامها بالاجسام. هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرد، إما إذا كان بالعكس - على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل - قلنا كذلك لا يلزم أن يطرد حكم الشيء - وهو قيام المنطبعة بالغير - في مثاله، وهو الصور النورية، لقيامها بالذات. وهذا هو المراد، وإن كان المثال في الصور تسمية اضعف من المثل، وفي المثال الافلاطونية بالعكس؛ لكن الغرض يحصل من حيث أنه لا يلزم أن يطرد حكم المثال في المثل Tu § وعلى : و TMR § الوحد - ERI : نفسه THMF § عارض له زايد على الماهية TMR § زايد عرس للماهية HEI § ماهية : ماهيته HI

فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد بين
أنه محال. وليس لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه الى علة إنما كان
3 لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة، فإنه
أما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثر
وعاد الكلام الى أن وجوبه الزايد على الوجود - الذي هو سفة للموجود -
6 ان كان تابعاً للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في
جميع الموجودات، والآ يكون لعلته؛ وان كان لنفس الوجود، فلاشكال متوجه.
فيقال: ان استغناءه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي ان يكون
9 كذا. فان قال: ان وجوبه كمالية وجوده وتماهيته وتأكده، وكما ان كون
هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية - بل لكمال
في نفس السواد غير زايد عليه - فكذا الوجود الواجب يستاز عن الوجود
12 الممكن لتأكده وتماهيته. فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات
تماهية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما في الوجود
الواجب وغيره.

15 (٩٦) قاعدة > في جواز صدور البسيط عن المركب. < يجوز ان يكون
للشيء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع ان يكون لعلته الشيء جزءان

فواعدهم: قواعدكم EI بين: بين R علة TF: علة H-I إلى ان HERI :
الى TMF ان كان: وان كان T-E ان كان تابعا للموجود: R 7 لعلته :
للعلة E : نفس: نفس HE 12 مستغنية TMRF : مبنية HE مبنية مستغنية 1 : الوجود:
وجود H 14 وغيره: فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية - أى الشئ
الانلاطونية - تماهية في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من
غير لزوم اشكال Tu 16 للشيء: أى البسيط Tu مركبة من اجزاء: كبيض العقول
الصادرة من جملة منها Tu

- معزلاً عن الحكم إذا كان وحدانيًا، أما أن ينسب بكليته إلى كل واحد، وهو محال، إذ ما ثبت لواحد لا يحتاج إلى الاثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلة غير مجموعهما؛ أو أن كان لكل واحد منهما فيه أثر، فهو مركب لا وحداني. واللفظ فيه إنما ينشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءًا؛ وذلك بين البطلان. فإن جزء العلة للشيء 6 الوحداني لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد، لا أن لكل واحد فيه أثرًا. فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحداني. 9 وكما أن جزء العلة - التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة - لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنه إذا حرك ألف من الناس شيئًا من الانتقال 12 حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل جزءًا من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلًا.
- (٩٧) وما يقال أن الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة 15 فسرًا؛ فإنه إن قبلها، ففرض أن قوة ما حركته زمانًا ومسافة، وحركت

* ثبت TEMF : مثبت HRI : بالآخر : بالأجزاء H : 3 أو ليس لكليهما H-iz :
 إذ ليس بكليهما T : 4 أو أن TMRF : وان HEI : 5 واحد : M - منها : EI :
 6 جزء : أي من العلة Tu : 7 لا أثر له بنفسه TMFI : وفي أكثر النسخ > لا أثر
 لها بنفسها (وكذا HER) فكان الجزء اكتسب التأنيث من الإضافة إلى العلة
 TaMaFa : 8 يلزم . + من H : 12 تكون : - T : 14 الثقل THF : التل EMRI :
 16 وما : ولا R : 16 ففرض H-iz : تفرض T : ومسافة TI : بساكنة HR مسافة EMF :
 وحركت : وحرك H

3 اذا ميل في مثل تلك المسافة، فلا بد وان يكون تحريكه في زمان أقصر،
فنفرض - بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه - جسماً
آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتتحرك بمثل تلك القوة في
مثل مسافته. فلا شك أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوى
حركته حركة عديم الميل، وهو محال.

6 فلقابل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف - الذى هو جزء
لميل آخر ولا نسبة له الى كلة معتبرة - لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل؟
فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل.
9 والمعجب ان هذه المحجة - التى ذكروها - توجب للأفلاك والمحدد ميلاً لأجرامها
غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعين استحقاق
جانب ولا ميل الى صوب معين.

12 (٩٨) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى علتان، فانه ان كان لكل واحد
مدخل في وجوده، فكذلك واحد جزء للعلّة لا علّة تامة. وان لم يكن لأحدهما
مدخل، فالعلّة أحدهما. والأمر العام يجوز ان يكون له علل، كالحرارة
15 مثلاً. فأنها قد توجبها مجاورة جسم حار، وقد يوجبها الشمع والحركة.
وهيها حكومات في بعض الادراكات والمدرّكات نذكرها لأنها ينتفع بها فيما بعد.

1 مثل : - MR تلك : ذلك T وان يكون تحريكه : وان يحركه E (تحريكه،
اي تحريك عديم الميل Tu) 2 عن HERI : من TMF تحريك T : - H-I
3 ينقص : نقص I ميل . - T بمثل : مثل T 4 : اي : في I 5 الثقيل TF :
الفل H-I 9 التى ذكروها HERI : - TMF 11 ولا ميل TEMRF : + الا
HEI 12 علتان : اي نامتان مستقلتان بالتأثير Tu 13 للعلّة : العلّة HF 15 جسم
TMRF : جرم I - HE 16 والمدركات والمدركات I

VIII.

حكومة

< فى ابطال جسمية الشعاع >

3

- (٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، اذ لو كان جسمًا، لكان اذا سدّت الكوة بفتحة، ما كان يغيب. فان قيل : بقيت أجسام سفار مظلمة فزال ضوءها، فسلم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم. وأيضًا لو كان جسمًا، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولتنقص جرم الشمس اذا فارقها، وما حصل الآ على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة - فانّ جسمًا واحدًا بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة، - ولتراكم أضواء سُرج كثيرةٍ 9 حتى صار غلظًا ذا عمقٍ، وكلّما ازداد أعداد المضيء ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ الى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلتها هي المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء. 12

5 بنية T : - H-I ، اى بنية MuFu اى دفعة Tu 7 كان : - E جرم : نور F
8 على جهات : جهات T 9 على HER : الى TMF 10 غلظا TMRF : غلظا HEI
11 بل هو هيئة : اى عرض يحصل فى الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء،
والماء وغيره من الشرايط. والفيض لهذه الهيئة النيرة - اعنى الشعاع وكذا غيره
من المدركات الحسية... وكذا الصور المتغيرة - هو العقل المفارق، فان جميعها
انما يحصل فى قواها من واحد الصور، والآلات والشروط التى يحصل عندها الإدراك هى
معدّات لانفاضة فيض الصور علينا، ولولا القصور الشرى لما احتجنا فى الإدراك الى
توسط هذه الاشياء، بل كان مفيد الصور والبيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال
فى النفوس الفلكية Tu 12 وعلتها : وهى العدة لما عرفت آنفا، لا انفاضية لانه
واحد الصور، ولا التقابلية لانها الاجرام المستقبلة : وهذه الاجرام كالاريا لها، لكونها
مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسدية لظهورها على سطوحها - كما كانت الاريا
مظاهر لوجود الاشباح المتقابلة لها - من العقل المفارق ايضا ؛ وبلازمان اذ لو كان

- (١٠٠) وظنَّ أنَّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة في الظلمة، وليس أنَّ الظلمة ساطرة، فإنها 3
عدمية على ما بين؛ وليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر،
والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على اللونية.
- فلقابل ان يقول لهم: اذا سلّم لكم أنَّ الألوان عند انتفاء الضوء ليست 6
موجودة، لا يلزم ان تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الاشياء أو توقّف الاشياء
بعضها على بعض بلزم هذه اتحاد الحقائق. ومما يدلّ على أنَّ الشعاع غير
اللون: أنَّ اللون أما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور أو عن الظهور على 9
جهة خاصة؛ لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإنّ
الضوء - كما للشمس - ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء
اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة - كالشبح - يغيب لونها، والظهور 12
يتحقّق بالضوء. وان أخذ اللون على أنّه ليس بمجرد الظهور بل مع تخصص،
فأما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما، في
أنّ الظهور لا يريد في الاعيان على نفس السواد - كما ذكرنا في اللونية -
فليس في الاعيان إلا السواد والبياض وبحوهما، والظهور محمول عقليّ؛ فلا 16

• توقف الاشياء، THaMF : توقف HERI 10 • للبصر ERI : - THMF 12 • يتحقّق

TH : متحقّق E • بمجرد TMRF : مجرد HEI • تخصص : تخصص HR

حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا، لكان اذا اشرقت الشمس من الشرق
لم يستضى الاورش الا بعد زمان. فظهر ان حصول الاشعة الجسائية ليس بانتقال ولا
بانفصال شيء منها - اي من النيرات - ولا في زمان. واعتبر حصول الاشعة العقلية
به في كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان. وليكن هذا على ذكر، فانك
ستقع به في قسم الانوار Tu • هي TMF • - HERI • جسم : جرم I

- يكون ظهور البياض في الاعيان الآ هو ، فالأتم بياضاً ينبغي ان يكون أتم ظهوراً ، وكذا الأتم سواداً . وليس كذا ، فأننا اذا وضعنا العاج في الشعاع والتلج في الظل ندرك مشاهدة ان التلج أتم بياضاً من العاج ، وإن العاج 3 الذي هو في الشعاع أضوء وأنور من التلج الذي هو في الظل ؛ فدل على ان الأيضية غير الأنورية ، واللون غير النور . وكذا الأتم سواداً اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع ، كان الانقص أنور ، والأشد سواداً انقص نوراً . 6 وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل ، فأننا اذا نقلنا السواد الأتم الى الشعاع والانقص الى الظل ، يصير الأتم أنور مع بقاء أشدته . وأما ان يكون الظهور في الاعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض ، فهو المطلوب . 9 فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون ، وان لم يتحقق اللون دونه . وليست هذه المسئلة من مهماتنا ؛ ولو كان الحق مهم فيها ، ما كان بضربنا .

12

IX.

حكومة

< في تضعيف ما قيل في الابصار >

- (١٠١) ظن بعض الناس ان الابصار إنما هو بخروج شعاع من العين 15 يلاقى المبصرات . فان كان هذا الشعاع عرضاً ، فكيف يتقل ؟ وان كان جسماً ، فان كان يتحرك بالارادة ، كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبر مع التحديق ، وليس كذا . وان كان يتحرك بالطبع ، فما تحرك الى جهات مختلفة ولكن 18

6 والاشد : واشد H 7 باعتبار THEI : لا اعتبار MRF 8 السواد الاتم TMRF .
الاتم سواد HEI 10 فيتضح TH : فيتضح ERI شعاع MF 15 بعض الناس : وم
ارباب العلوم الرياضية سببا لصعاب المناظر Tu 17 قبضه : قبضه M 18 تحرك : يتحرك T

نفوذ في المايعات التي لها لون أولى من نفوذ في الزجاجات الصافية؛ ولكن نفوذ في الخرف أيضًا أولى من الزجاج، لأن مسه أكثر؛ ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معًا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكن الجرم يتحرك دفعة إلى الافلاك، فيخرقها أو ينسبط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

6 (١٠٢) وقال بعض اهل العلم ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية. فوقع عليهم اشكالات: منها ان الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حذقة صغيرة؟ اجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقل القسمة الى غير النهاية - كما بين في الاجسام - والجبل أيضًا صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية، فيجوز ان يحصل فيها. وهذا باطل، فان الجبل 12 وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية - وكذا العين - الا ان مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كد جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير 15 على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم ان النفس تستدل بالصورة - وان كانت أصغر من

الكواكب القريبة: القريبة من الكواكب R || 4 الجرم: اى جسم الشعاع || بعض اهل العلم: يعنى المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين Tu حتى الرئيس اى على بن سينا I || ان: R - || هو: FI || 7 عظمه: عظمته I || 8 هى: هو I || وللصورة: R || العظيم: HEE || الكبير: TMRI || 10 والجبل: وكذا الجبل R || 12 الى غير النهاية: TMRF: الغير الشاهة HEE || 13 أكبر: HEMF: أكثر T أكبر IRI || أكبر HERt: أكثر TMRF I || 16 بعضهم: اى بعض القايين بالانطباع Tu

المرئي - على أن ما مقدار صورته هذا ، كم يكون أصل مقداره . وهذا باطل ،
 وأن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا الاستدلال . وبعضهم جوز أن
 يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير . فألزمهم ³
 الخصم بأن المقدار الذي هو للجبل ، إذا انطبع في الجليدية لا يجتمع
 ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد ، فإنه لو كان
 كذا ، ما بقي مشاهدة الترتيب . وإذا لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد ، ⁶
 فكذلك ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية . فإن
 استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل ، فلا يتصور
 مشاهدة عظمه . وإن زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد ⁹
 استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها ، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حد العين .
 ولا يرى كما هو ولا يكون في محل . ومن أنصف ، تفطن بصعوبة انطباع
 الشبح وهذه قاعة مهتة جدًا فيما نحن بسبيله . ¹²

(١٠٤) قاعدة > في حقيقة صور المرآيا . < اعلم أن الصورة ليست
 في المرآة ، وألا ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها .
 وأيضًا إذا لمست المرآة بأصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع ، صادفت بين ¹⁵

هو R : I-T : انطبع : انطبعت E : ما يفرض HEMFI : بالفرض T مع ما
 يفرض R : الصورة : الصور T : الجبل : MF : العين : البصر R : 11 فلا يرى : أي
 الجبل Tu : ولا يكون : أي المقدار الزائد على الجليدية Tu : في محل : + واحد
 E : بصعوبة THR : بصعوبة MF : بصورة E : الصعوبة I : 12 بسبيله : على ما سيظهر
 في قسم الانوار Tu : 13 المرآيا : والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام - حتى
 البيا والبلور والجلدية فابها كالماء الصافي والبلور - يظهر عند مقابلك لشيء الاشياح
 والمثل الروساية للشيء المقابل Tu : اعلم HERI : - THAMF : وفي أكثر النسخ
 TaMaFa « الصورة »

- صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضًا وبين صورة الوجه مسافة لا يفنى بها عمق المرأة، على أن الصورة لو كانت فيها، لكات في سطحها الظاهر، اذ هو المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هي في البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرأة كما ظنّه بعضهم، فأنّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخر، فأنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء. وأيضًا هي متوجّهة الى خلاف توجّه وجهك. وأيضًا لو كان بانمكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرأة الصغيرة، ان اتّصل بجميع الوجه رُئيّ على مقداره لا أصغر؛ وان اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه، فما رُئيّ هيئة الوجه وكلّ أعضائه تامةً. ولما أمكن ان يرى الراى أصبعه وصورتها، فإنّ الشعاع اذا اتّصل بالاصبع واتّحد، فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضًا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعةً، فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعةً. واذا تبين أن الصورة ليست في المرأة، ونسبة الجليديّة الى المبصرات كنسبة المرأة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس

١ ايضاً : - TMF ٢ في الهواء : + وليست في الماء E ٣ انها : + هي R
٤ عنه : من R ٥ بينهم . وهم القابلون بالشعاع Tu ٦ جميع TMRF : لجميع HEI
٧ ٨ الى خلاف توجّه وجهك : وفي بعض النسخ > الى خلاف جهة (جهة خلاف Ma) وجهك < TaMaFa وكذا R ١٠ او بعض : او بعض T ١١ كل : - II ١٢ واتّحد :
اي بالشعاع المنعكس من المرأة الى الاصبع أيضًا سواء كان الاتّحاد بامتزاج او اتصال Tu ١٣ شعاعه : اي المنعكس Tu ١٤ كنسبة المرأة : اي الى الصورة الظاهرة Tu

فيها كحال صورة المرأة .

- ثم انّ البصر اذا أحسنا به أجسامها على سمت واحد بينها مسافات طويلة
وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض ، فلا بدّ من ارتسام 3
صورها - عند هؤلاء - وصور المسافات التي بينها على سمت واحد ، فكيف
يفي به الجليدية واقطارها ، فسرّ الرؤية وصور المرايا والتخيّل يأتي من بعد .
وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيّنا تسهيل السيل فيما نحن بصدده . 6

x.

حكومة

- < في المسموعات وهي الاصوات والحروف > 9
(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت .
فانّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام . ثمّ من تشوّش الهواء الذي
عند أذنه ، كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوّش التموجات واختلافها . 12

١ كحال صورة المرأة : فكما ان صورة المرأة ليست فيها كذلك الصور التي يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية ، بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا ، وحيث
يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ، ان كان له هوية في الخارج ،
فتراه ؛ وان كان شيئا محضاً كصور المرايا ، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة . فاذا
وقعت الجليدية في مقابلة المرأة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة ، وقع من النفس
أيضاً اشراق حضوري ، قرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية ،
ولكن عند وجود الشرايط وارتفاع البواعث . هذا في عالم النفس وفي البقطة . واما
في النوم او نيبا بين النوم واليقظة ، فله حكم آخر غير الذي في عالم النفس على
ما سنطالع عليه في قسم الانوار TE : مسافات : HE : جبال : الجبال : HE :
السييل : EI : بصدده : وبيانه في قسم الانوار TE : باطل : اي لا مطلقاً
لمحته على ما ذكره الاشراقيون ، بل على الوجه الذي ذكره الشاؤون وهو ان الهواء يتوج
بعرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظاً لذلك التشكل الى ان يصل الى السامخ Tu

- والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء ويفقد فيه شدته، باطل، فإنه اذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى البعض قوة النفوذ والامتياز
- 3 عن الباقي. والقرع والقلاع، بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشيء، والمحسوسات سايطها لا تعرف أصلاً. فإن التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف،
- 6 وآلا تسلسل الى غير النهاية. واذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه، اذ جميع علوم، منتزعة من المحسوسات، فهي النظرية التي لا تعريف لها أصلاً وأما مثل الوجود الذي مثلوا به أنه مستغن عن التعريف،
- 9 فالتخييط فيه أكثر مما في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث أنها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وأن كان يقع الخلاف في جهات أخرى. فسايط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها،
- 12 ولا شيء أظهر منها، وبها يعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأي تعريف عرف، لا يحصل له حقيقة ذلك وليس في محسوسات حاسة واحده ما يعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصياتها. ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط. وأما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنه لقاع أو قرع، وإن الهواء شرط، وأنه
- 18

أصلاً : R : T-I : وما في المحسوسات : لما سبق الإشارة اليه وله تنبؤ تذكرها
في الألبيات T : الخلاف : اختلاف T : 10 : أنها : + هي I : 14 : محسوسات : المحسوسات T :
18 شرط : شرطه T

إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر،
فذلك بحث آخر.

- (١٠٦) فصل < في الوحدة والكثرة . > الواحد من جميع الوجوه هو 3
الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمية ولا الحدية ولا
انقسام الكلي إلى جزئياته. والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك
الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوزات التي هي مثل قولنا « زيد وعمور 6
واحد في الانسانية » ويكون معناه أن لهما صورة في العقل نسبتها إليهما سواء.
هذا ما أردنا هيئنا، وقد انتهى به القسم الأول،
ولتور الأنوار حمد لا يتناهى. 9

٥ بحث آخر : سيجي، تعليقه في قسم الأنوار Tu : الأجزاء : أجزاء HR
٦ نسبتها إليها : وفي بعض النسخ « نسبتها إليهما سواء » TaMaFa : هذا : هذه T
٩ الأنوار TMRF : التور HEI

القسم الثاني
في الانوار الالهية
ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها 3
وفيه خمس مقالات

المقالة الأولى
في النور وحقيقته 6
ونور الانوار وما يصدر منه أولا
وفيه فصول وضوابط

I. 9

فصل

< في أنّ النور لا يحتاج الى تعريف >

12 (١٠٧) ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو
الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.

3 ونور الانوار Tlr : ونور النور I-Ir 18 الظاهر : ويعنى به البلى في نفسه
المظهر لقبه Tu (Ir) عن التعريف : فالنور هو الظهور وزيادته ، والظهور إما ذوات
جوهرية قائمة بنفسها - كالمقول والنفوس - أو هيئات نورانية قائمة بالغير روحانياً كان
او جسمانياً ؛ ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الغطاء، والنور الى الظلمة،
فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الغطاء الى
الظهور ومن الظلمة الى النور، فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار Tu (Ir)

II.

فصل

3 < فى تعريف الغنى >

(١٠٨) الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره؛ والفقر ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كماله.

III.

6

فصل

< فى النور والظلمة >

- 9 (١٠٩) الشيء ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد ههنا، اذ لست أعنى به ما بعد مجازياً - كالذى يعنى به الواضح عند العقل - وان كان يرجع حاصله فى الأخير الى هذا النور، والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره - 12 وهو النور العارض، - والى نور ليس هو هيئة لغيره - وهو النور المجرد والنور المحض. - وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحل - وهو الجوهر الفاسق، - والى ما هو هيئة لغيره - وهى الهيئة 13 الظلمانية. - والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأقنه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة. وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلماً. وليست الظلمة

§ فصل : + آخر H § 14 ما هو T : - H-I § 15 وهى HEI : وهو TMRF §

1-§ الهيئة الظلمانية : وهى القولات التسع العرضية ما خلا النور العارض Tu (Ir) §

والبرزخ هو : البرزخ وهو T ويرسم : ورسم R

- عبارة الآ عن عدم النور فحسب . وليس هذا من الاعدام التي يشترط فيها الامكان،
فانه او فرض العالم خلاء أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص
3 الظلمة مع عدم امكان النور فيه . فثبت ان كل غير نور ونوراني مظلم .
والبرزخ اذا اتفى عنه النور، لا يحتاج في كونه مظلماً الى شيء آخر؛
فهذه البرازخ جواهر غاسقة . بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس
6 وغيرها، وشاركت هذه في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقت بالضوء
الدائم . فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زائداً على البرزخية وقابلاً
بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق . فكل برزخ هو جوهر غاسق
9 (١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغنى في نفسه، والآ ما اقتصر
الى الفاسق . فلما قام به، فهو فاقر ممكن . ووجوده ليس من الجواهر الفاسق،
والآ لازمه وأطرده معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب . أشرف من
12 ذاته ! فالمعطى لجميع الجواهر الفاسقة أنوارها غير ما هيئاتها المظلمة وهيئاتها
الظلمانية . وستعلم ان أكثر الهيئات الظلمانية معلولة للنور، وان كان
عارضاً أيضاً؛ وهي خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغي
15 ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، والآ دخل

نعمب : على ما هو رأى الاقدمين من العكاء Tu (Ir) اتنى : اتنى III : فيها :
فيه H : الامكان : على ما هو رأى الشافين من ان الظلمة عبارة عن عدم النور ما
من شأنه ان يستتير، ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلماً لامتناع النور عليه لتشفيفه؛
وعند الاقدمين هو مظلم، فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسماء
لشيء - كالمسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك - ان يكون جميع
اسماء السلوب كذلك Tu (Ir) : كل غير نور... مظلم : كل ما كان غير نور...
مظلم E كما هو رأى الاقدمين من المتألمين Tu (Ir) : وشاركت : وشارك II : ما :
بها I : عنه : عنها RF : لازمه : لزمه T : أكثر : I : معطوفة : معلول T

في هذا الحكم الذي هو على الجميع ، فهو أمر خارج عن البرازخ والفواسق.

IV.

فصل

8

< في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد >

(١١١) الفواسق البرزخية لها أمور ظلمانية كالأشكال وغيرها وخصوصيات

- 6 للمقدار؛ وان لم يكن المقدار زائداً على البرزخ ، إلا ان له تخصصاً ما
ومقطعاً وحداً بنفرد به مقدار عن مقدار . فهذه الاشياء التي يختلف بها
البرازخ ، ليست للبرزخ بذاته ، ولا تشارك فيها البرازخ ؛ ولا حدود المقادير
لها بذاتها ، ولا استوى الكل فيها . فله ذلك من غيره ، اذ لو كان الشكل 9
وغيره من الهيئات الظلمانية غنية ، ما توقّف وجودها على البرزخ . والحقيقة
البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ، ما افتقرت في تحقق وجودها الى
المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها . فان البرازخ لو تجردت عن المقادير 12
والهيئات ، لم يمكن تكثرها لعدم المميز من الهيئات الفارقة ، ولا يمكن
تخصيص ذات كل واحد . وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم
للماهية البرزخية تقتضيها هي ، اذ لو كان كذلك ، لما اختلفت في البرازخ ، 15
وقد اختلفت .

والحدس يحكم بأن الجواهر الغاسقة المميّنة ليس وجود بعضها عن بعض ،

* البرزخ : البرازخ R I 7 بنفرد HEMFI : بفرد T وفي اكثر النسخ < بنفرد > Ta
بنفرد MaRfa : تشارك : تشارك M : بها TEMF : به HRI : استوى :
استوى HI : فله : اي للبرزخ Tu : تحقق : تحقيق T : لم : لا HEI : الفارقة :
الفارقة M : كل واحد : + بالآخر (Tu) T : لما : ما I I 7 : من : من TMF

- اذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة . وستعلم من طرائق أخرى أنّ
البرزخ لا يوجد البرزخ . والبرزخ وهياته الظلمانية والنورية ، لما لم يكن
3 وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور - لامتناع توقف شيء على ما يتوقف
عليه ، فيوجد موجدته فيتقدم على موجدته ونفسه وهو محال ، - وإذا لم تكن
غنية لذاتها ، فكأنها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيشة نورية وظلمانية ،
6 فيكون نوراً مجرداً . والجوهر الغاسق جوهرية عقلية وغاسقيته عدمية ؛ فلا
يوجد من حيث هو كذا ، بل هو في الاعيان مع الخصوصيات .
(١١٢) ضابط > في أنّ النور المجرد لا يكون مشاراً اليه بالحس . <
9 ولما علمت أنّ كلّ نور مشار اليه فهو نور عارض ، فإن كان نور محض ،
فلا يشار اليه ولا يحلّ جسمًا ، ولا يكون له جهة أصلاً .
(١١٣) ضابط > في أنّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد . < النور
12 العارض ليس نوراً لنفسه ، اذ وجوده لغيره ، فلا يكون إلا نوراً لغيره . فالنور
المحض المجرد نور لنفسه ، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرد .

v.

فصل اجمالي

15

> في أنّ من يدرك ذاته فهو نور مجرد <

- (١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته
18 عنده ؛ وليس هيشة ظلمانية في الغير ، اذ الهيشة النورية أيضًا ليست نوراً

3 توقف شيء : توقف الشيء R | 4 وإذا : EI | 5 لذاتها : بذاتها HEI | 6 عقلية : R
عقلية T-I | عدمية R : عدمي T-I | 10 يحل : يجد M | 17 من كان له RFI : ما كان
له T من له HEM | 18 النورية : النورية F | ليست نوراً : لما تبين في الضابط الثاني Tu

لذاتها فنلّا عن الظلمانية. فهو نور محض مجرد لا يشار اليه.

VI.

فصل تفصيلي

3

< فيما ذكرناه أيضاً >

- (١١٥) هو أنّ الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال
لذاته في ذاته، فإنّ علمه ان كان بمثال ومثال الأنائية ليس هي - فهو بالنسبة
اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ - فيلزم ان يكون ادراك الأنائية هو
بعينه ادراك ما هو هو، وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، وهو محال -
بخلاف الخارجيات، فإنّ المثال وما له ذلك كلاهما هو - وأيضاً ان كان بمثال،
ان لم يعلم أنّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وان علم أنّه مثال نفسه، فقد علم
نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زائد
على نفسه، فانه يكون صفة له. فاذا حكم ان كلّ صفة زائدة على ذاته -
كانت علماً أو غيره - فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات
ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة

معنى : TMF : هو ان : T : القائم : العالم H : الأنائية : الأنائية
T-I على ما في النسخ المشهورة و« مثال الأنائية » على ما في نسخة مكتوبة من
نسخة مقروءة على المصنف - رضى الله عنه - مقابل بها أيضاً وهذه النسخة أصح ولهذا
غير في تلك النسخة « الأنائية » (الأنية Ma) حيث كانت الى « الأنائية » TaMaFa
7- هو بعينه HERI : بعينه TMF : ما هو هو : اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها لا
ادراك شيء هو هي اي هو نفسها Tu : بخلاف : هو بخلاف T : كلاهما هو : لانها
غير النفس فيكون كلّ منهما هو، لا ان احدهما هو دون الآخر Tu : وكيف
ما كان : اي الشيء القائم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلاً او نفساً Tu : كانت :
كان HEI : الراية : + عليها (Tu) T

- (١١٦) وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها ، واذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة أو زائد ، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغاية عن نفسها . فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هي ، وان لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك . وما تغيب ذاتك عنه ، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ، ليست من المدرك منك ، فليس المدرك منك بعض ولا أمر برزخي والآ ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول . والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل ، ليست بأمر مستقل يكون ذاتك نفسها هي . وان أخذت الجوهرية معنى مجهولاً وأدركت ذاتك لا بأمر زائد ادراكاً مستمراً ، فليست الجوهرية الغاية عنك كل ذاتك ولا جزء ذاتك . فاذا تفحصت ، فلا تجد ما أنت به أنت ألا شيئاً مدركاً لذاته وهو « أنانيتك » . وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنانيته . فالمدركية اذن ليست بصفة ولا أمر زائد ، كيف ما كان . وليست جزءاً لأنانيتك ، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ : اذا كان وراء المدركية والشاعرية ، فيكون مجهولاً ، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها . فتبين من هذا الطريق ان الشئية ليست بزايدة أيضاً على الشاعر؛

• زايد : زايدة T • الغير : غير M • ادراكها لها : اى ادراك الذات وفي بعض النسخ « ادراكك لها » TaMaFa وكذا ER • لا تغيب : اى ذاتك Tu • من : هي T • مستمر : مستمرا HRI • ماهيتها : اى ماهية الذات Tu • 10 مجهولاً : كما هو رأى بعض الشائين Tu • 11 الغاية عنك : لكونها مجهولة Tu • 12 أنانيتك TM : أنانيتك HEFI (مهسلة في R) • 13 وأنانيته TM : وأنانيته HEFI • 14 لأنانيتك TM : لأنانيتك HEFI • اذا : واذا R • 16 فتبين : فبين TF • مزائدة : بزايد H • أيضاً : R

فهو الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك، واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وان فرضت ذاتك آتية تدرك نفسها، فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلا ما قلنا. وإذا أردت أن يكون للنور عنده

(١١٧) ضابط، فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والانوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفية،

« آية : أي حفية موجودة Tu تدرك نفسها فيتقدم نفسها HEI : تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها TMF وفي أكثر النسخ « تدرك... نفسها » TaMaFa تدرك نفسها فيتقدم ذاتها R فتكون : أي ذات الآتية Tu : ليس : أي المدرك لذاته Tu ما قلنا : من أنه نفس الإدراك والظهور الروحاني لا شيء آخر يشبه الإدراك Tu (Ir) للنور : أي (ضابط) لطلق النور سواء كان مجرداً أو عارضاً... وإن كان سباق الكلام يدل على أنه يريد به المجرد... لأنه بعد هذا بشرح في الانوار العارضة، وإنما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره أن المجرد نور لنفسه أي قائم بذاته والعارض نور لغيره أي قائم به Tu (Ir) على حقيقته : ولهذا لا يمكن أن يكتسب بعد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان، لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهوراً منه، لوجوب كون المعرفة أجلى من المعرفة. وإنما يمكن أن يدرك بما هو أشد ظهوراً منه، أعني أنه يدرك بأشراق نور العقل عليه أن كان قابلاً بنفسه غائياً علينا كنفوسنا، فيكون هذا الاشراق بالنسبة إلى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة إلى أبصارنا. فكما أن أبصارنا لا تبصر إلا بأشراق نور الشمس عليها، فكذا نفوسنا لا تدرك ذاتها ولا غيرها أيضاً من الجردات (الأمور الخارجة عنا Tut) إلا بأشراق نور العقل عليها. هذا كله سوى ضابطة النور في الانوار الثابتة بدواتها. وإما الانوار العارضة الثابتة بالجواهر فهي وإن كانت انواراً لغيرها من المحال التي هي فيها، فليس ظهورها أيضاً زائداً عليها بحيث تكون في نفسها خفية، بل هي نفس الظهور المنقتر إلى محل Tu (Ir)

بل ظهورها إنما هو لتحقيق نفسها. وليس أنّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره نورِيته. وليس كما يتوهم فيقال «نور الشمس يُظهره أبصارنا» بل ظهوره هو نورِيته، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ، لم يبطل نورِيته.

(١١٨) عبارة أخرى. ليس لك أن تقول «أثبتني شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في نفسه» بل هي نفس الظهور والنورِيّة. وقد علمت أنّ الشبثيّة من المحمولات والصفات العقليّة، وكذا كون الشيء حقيقةً وماهيّةً، وعدم الغيبة أمر سلبي لا يكون ماهيّتك؛ فلم سق الآ الظهور والنورِيّة. فكلّ من أدرك ذاته، فهو نور منحض، وكلّ نور منحض ظاهر لذاته ومدرك لذاته. هذا إحدى الطرائق.

(١١٩) حكومة > في أنّ ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادّة كما هو مذهب المثاليين. < وزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرداً

ليقال: + ان R : نورية: كان المذكور في هذا الفصل من الباحث الحكيم البهية، إذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها أمّ الحكمة وأصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ودقائق المثاليين، كما جاء في النوحى القديم «اعرف نفسك يا-انسان تعرف ربك» وفى كلام النبي صلّم «من عرف نفسه فقد عرف ربه، وأعرفكم بنفسي أتعرفكم بربي» وفى كلام افلاطون «من عرف ذاته تأت به» وفى كلام ارسطوطاليس «معرفة النفس معينة فى كل حق معرفة كثيرة». الى غير ذلك... Ta (Ir) : أنتى : أنايتى M : هى : هو MIt : والنورية : والانية F وفى نسخة « والانية » MIt : ومدرك لذاته : والمدرك والمدرك هبنا واحد كما يكون العقل والمائل والمقول واحدا Ta : : إحدى الطرائق I—I : أخرى الطرائق T وفى بعض النسخ « إحدى الطرق » (إحدى الطرائق Ta) وفى نسخة « هذا آخر الطريق » والاول اولى لانه قد يذكر طرقاً أخرى فى اثبات هذا المطلوب TaMaFa

- عن البرازخ والمواد، لم يلزم إلا أن يكون طعمًا لنفسه لا غير. والتور إذا
فرض تجرده، يكون فوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهرًا لنفسه وهو الإدراك،
ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرد ظاهرًا لنفسه، بل طعمًا لنفسه فحسب. 3
- ولو كفى في كون الشيء شاعرًا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ - كما هو
مذهب المشائين - لكانت الهيولى التي اثنتوها شاعرة بنفسها، إذ ليست هي
هيئة لعبيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هيولى أخرى - إذ لا 6
هيولى للهيولى - ولا تغيب عن نفسها، أن عني بالغبية بعدها عن نفسها؛
وان عني بعدم المية الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة،
بل عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشائين 9
كون الشيء مجرداً عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه. والمادة نفسها
كما قالوا خصوصها أنما يحصل بالهيشات، فهب أن الهيشات منعتها المادة،
فالمادة ما الذي منعتها؟ واعترفوا بأن الهيولى ليس لها تخصص إلا بالهيشات 12
التي ستموها صوراً. والصور اذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهيولى في
نفسها إلا شيئاً ما مطلقاً أو جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع

١ عن البرازخ : وفي بعض النسخ «عن البرزخ» TaMaFa و R : ظاهرًا لنفسه ؛
أي مدركًا لها على ما يلزم من مذهب المشائين ، إذ ليس نورًا لنفسه فيلزم الظهور
Tu : كما ... المشائين HERI : - TMF : ٢ ان عني : عني T : بالغبية : أي في
تفسيرهم الإدراك بأنه عدم التية عن الذات المجردة عن المادة Tu : إلى عدم
النية : على ما يفرضه المشائون من أن ادراك الفارق ذاته هو عدم غيبته عنها Tu :
٥ هو ادراكه : والحاصل انه ان عني بعدم الغيبة الشعور ، كان التعريف دوريا لتبريقهم
ادراك الفارق الذي هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور Tu : 12 منها : أي
عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها أي بعدها عن ذاتها على ما تقدم Tu

- الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولى سيّما أنّ جوهريّتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمّا ما أدركت ذاتها لهذا 3 التجرّد عن الحوامل والاجزاء؟ ولمّا ما أدركت الصور التي فيها على أنّا بيّنا حال الجوهرية والشيئية وأنّ أمثالهما اعتبارات عقلية؟
- (١٢٠) ثمّ قال هؤلاء أنّ مبدع الكلّ ليس إلّا مجرد الوجود. وإذا 6 بحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصّص أنّما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت. وليس شيء هو نفس الماهية مطلقاً، بل يثبت خصوص، فيقال أنّه ماهية أو موجود. والهيولى لا تبقى إلّا ماهية 9 ما أو وجوداً ما؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا؛ وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمنل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً في الهيولى، لأنّها 10 موجود فحسب. وبطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت أنّ الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجرداً، كان طاهراً في نفسه لنفسه. فما حقيقته أنّه الظاهر في نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض 15 مجرداً، فإنّ «الهو هو» ينعكس رأساً برأس.

١ فلا : ولا TMR ٢ هي TERF : هو HMI ٣ إدركت : ادرك H ٤ أمثالها : أمثالها H ٥ هؤلاء : اى المشاؤون Tu ٦ مبدع : مبدأ E ٧ رجع : يرجع TMF ٨ يثبت : بل يثبت : بل يثبت T وفى بعض النسخ «بل إذا ثبت TaMaFa فيقال : + له HI ٩ هكذا : كذا TMF ١٠ موجود THFI : موجودة EMR ١١ هو : فهو HE ١٢ وإذا : + كان R

VII.

فصل

< فى الانوار وأقسامها >

3

- (١٢١) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، وإلى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وإن كان نوراً فى نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الفاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا 6 لنفسه على ما عرفت. والحيوة هى أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيث هو الدراك المفعّل. فالادراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فياض بالذات. فالنور المحض حي، وكلّ حيّ فهو نور محض. والفاسق إن أدرك 9 ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهرًا غاسقًا. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحيوة والعلم، لكان يجب على مشاركته ذلك، وليس كذا. وإن قُرض للجوهر الفاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة، كان على ما 12 سبق. وأيضاً لا شك أنّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شيء اذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. 16

١ نور لغيره : وهو معناه Tu | نفسه : أى ظاهراً لها مدركاً ايها Tu | فى نفسه : لاشراقه فى نفس الامر Tu | لغيره : فلا يكون مدركاً لنفسه Tu | الجوهر الفاسق : أى الجسم المظلم Tu | ٧ ظاهراً لنفسه : أى مدركاً لها Tu | ٨ عرفت : وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته Tu | ٩ ظاهر : وهو الاشراق Tu | ٨-٩ وهو فياض بالذات R : وهو فياض الذات TaMaFa وفى بعض النسخ « فانه فياض بالذات » وهذا أوضح TaMaFa وهو فياض لذاته I | ٩ فهو : T - I | ١١ لكان : فكان R كان I | ١٢ مشاركته : مشاركته I | أى فى الجسدية والمظلمة Tu | ١٣ لما سبق : كما سبق TF | ١٤ لن : لشيء T

فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القايم منهما هو البرزخ. فان كان شيء ما مدركاً منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فان البرزخ والهيئة شيان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه.

(١٢٢) ايضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يظهر الشيء لغيره. كالنور العارض للمحل - وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان شيء أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير طاهراً لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما. وإذا تقرر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء طاهراً عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبداً. كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور

• شيء ما مدركاً منها : شيء منها مدركاً HaR • ودريت : وقد دريت M • يجوز : R • للمحل : كنور النفس مثلاً يظهر للمحل أي لجسمها للابصار Tu • لغيره : ولا من اظهاره غيره لغيره Tu • لذاته : أي إدراكه لها Tu • 10 أمر ما : فان ظهور الشيء للشيء فرغ على ظهوره في نفسه لنفسه Tu • 11 : أي بذلك الاظهار Tu • 12 وخفاء : وخفي H • قبل ذلك TMR : + وهو محال HERI • 13 يظهره H-I : يظهر ITR • 14 أظهره : أي البرزخ الخافي نفسه على نفسه لنفسه Tu • شيء : بحيث يدرك نفسه Tu

وكان كلّ برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حياً. وليس كذا. وأتى خصوص
يوحد للبرزخ بهيئات ظلمانية، لا يوجب أن يظهره نور عند نفسه. وتقرّر
من جهة أخرى أنّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا
جواهر غاسق ما.

(١٢٤) قاعدة > في أنّ الجسم لا يوجد جسماً. < وإذا دريت أنك
في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ، فإذا كان من النور
الجوهريّ الحيّ الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ
الميت عن ايجاد البرزخ.

9

VIII.

فصل

> في أنّ اختلاف الالوار المعرّدة العقلية

12

هو بالكمال والنقص لا بالنوع <

(١٢٥) النور كلّهُ في نفسه لا يختلف حقيقته إلّا بالكمال والنقصان
وبأمور خارجة، فأنّه ان كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه، كان
جوهراً غاسقاً أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه. وان

15

2 يوجد EMFI : يؤخذ T بوحد R وفي بعض النسخ < يفرض > MaFa (يرض Ta)
بهيات : لهيات T : ظهر : يظهر T : ظهوره لنفسه HERI : ظهوره TMF : العامل :
الفعال H : يقصر : يقتصر H : عن ايجاد البرزخ : ولان الايجاد اظهار الشيء واخرجه
من العدم الى الوجود ويشنع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهراً لنفسه اي مدوكا لها،
فيستحيل ان يوجد جسم جسماً لاسدعاء الايجاد الادراك اي العيوة وامتناعه من لا ادراك
4 Tu (Ir) : لا بالنوع : كما ذهب اليه الشاذون 13 : والنقصان HERI : والنقص
TMF : 14 : بامور : امور RI : خارجة : خارجية M

كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية، وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

- 3 (١٢٦) فصل. ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف في الحقيقة، والألا ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها. وذلك الغير اما ان يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان هو هيئة في النور المجرد، فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية مستقلة في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وان كان النور المجرد هيئة 6 فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد قُرض نوراً مجرداً، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائماً بذاته، فليس أحدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل، وليسا ببرزخين ليترجا أو 9 ليصلا، فلا تعلق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق. 12
- (١٢٧) ايضاح آخر: اذا تبين ان أنانيتك نور مجرد ومُدرَك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق، فيجب ان يكون الكل مدرَكًا لذاته، 15 اذا ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة. هذا طريق آخر. واذا

1 غير نور : ليس بنور R (غير نور Rt) 3 نقول : فنقول T المجردة : + نفوسا
 كانت او طولا T (Tu) 3-4 في الحقيقة : بالحقيقة F 5 قائم : قابعا R 7 خارج :
 الخارج H 8 في العقل : بالعقل F 9 هيئة فيه : اي في ذلك الغير الظلاني Tu 9 هو
 HER : TMFI بل المفروض انه نور مجرد Tu 10 بذاته TMRF : بنفسه HEI
 11 وليس : T 11 برزخين : برزخين TR 12-11 ليترجا أو ليصلا HaERt :
 ليترجان او ليصلا HRI يترجا او يصلا T ليترجا او يصلا MF 12 ان : T -
 أنانيتك TM : أنانيتك HEFI (مهلة في R) 15 شيء : الشيء R

علمت ما سبق أولاً ، استغنيت عن هذه الوجوه .

(١٢٨) قاعدة > في أنّ موجد البرازخ مدرك لذاته . < فلما كان

واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً ، فهو حي مدرك لذاته ، 3
لأنه نور لنفسه .

IX.

فصل

6

> في نور الانوار <

(١٢٩) النور المجرد اذا كان فاقراً في ماهيته ، فاحتياجه لا يكون

الى الجوهر الفاسق الميت ، اذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا 9
في جهة ؛ وأنى يفيد الفاسق النور ؟ فان كان النور المجرد فاقراً في تحقّقه ،
قالى نور قائم . ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية ،
لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة . فيجب ان ينتهى 12
الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهياتها الى نور ليس وراءه نور ، وهو
نور الانوار ، والنور المحيط ، والنور القيوم ، والنور المقدّس ، والنور الأعظم
الأعلى ، وهو النور القهار ، وهو الغنى المطلق ، اذ ليس وراءه شيء آخر . 15

3 لذاته TMRfir : لنفسه H — EI 14 المقدس THaMRF : القدس HERTI 14
15 والنور الأعظم الأعلى : الأعلى والنور الأعظم R 14 14 النور القهار : القاهر HR اى
لجميع الانوار لشدة إشراقه وقوة لئمان نوره الغير المتناهى شدة وقوة ، اذ سائر الانوار
المجردة الخفيفة أشعة ضيقة من شعاع إشراق شبه وتلويحات لئمان بركة غير منفصلة عنه بل
متحدة به نوعاً من الاتحاد ، واعتبره باتحاد نور الكواكب وأشعتها في النهار بنور
الشمس وشعاعها ، والنور العظيم المالى مشتمل على الكل ضرورة اشتغال النور الاشد
واحاطته بالاضئ كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب ، فيصير الانوار كلها كأنها
جوهر واحد لانها انوار معضة لا ظلام فيها ولا تباين بينها ، ولشدة نوريتها وقوة

ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فأنهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض أنه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانياً أو نورانياً، فإنه ليس وراءهما مخصص. وإن خصص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالمخصص، ولا يتصور التعين والأثنية إلا بمخصص. 3

فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقاً، فيحتاج الى غنى مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهي السلسلة. 6

12 (١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، وألا ما تحقق. ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواء تابع له. واذا

§ لازم: عارض R نوراً با TRF : نورياً HEMI § فيكونان TERI : فيكوناً HMF §
§ التخصص HEMFI : التخصص TR وفى بعض النسخ «التخصيم» MaFa (التخصص Ta) §
التين : التين H § بخص TEFI : لخص HM بالمخصص R § نور الانوار : والنور
الاطهر الانهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشسى شمس عالم العقل Tu (Ir) § وما دونه :
من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للبعاء الى ان ينتهى الظهور الى ظهور
الاجسام وهياتها التى هى اكثف الاشعة الظهورية Tu (Ir) § كل قهر وقوة : كل قوة
وقهر H § كمال : R § على ما دريت : اى فى مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من
القسم الاول Tu (رجوع به من ٦٢ شود) § يسمى : غيا T § ١٢ ما : لما M

اشراقها (اشراقيتها Mu اشراقاتها Fu) وانفراط ظهورها يتبعانى عنها الحواس وينبوا
منها القوى، فلا يدرك لها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا يتخذ فيها الاوهام،
ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام Tu (Ir) § آخر : TMF

- لا شرط له ولا مضاد له ، فلا مُبطل له ؛ فهو قَيِّوم دائم . ولا يلحق نور
الانوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية ، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه .
(١٣١) أما إجمالاً : فلأن الهيئة الظلمانية لو كانت فيه ، للزم أن يكون 3
له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ، ويتركب ، فليس بنور محض . والهيئة
النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نوراً ؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة ،
فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفافر العاوض الذي أوجبه هو بنفسه ، اذ 6
ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية ، وهو محال .
(١٣٢) إجمال آخر : هو أن المنير أنور من المستنير من جهة
اعطاء ذلك النور ، فيكون ذاته أنور من ذاته ، وذلك ممتنع . 9
(١٣٣) طريق آخر تفصيلي : هو أن نور الانوار لو أوجب لنفسه
هيئة ، لفعل وقيل . وجهة الفعل غير جهة القبول ، ولو كان جهة الفعل
بمعناها جهة القبول ، لكان كل قابل لما قبل فاعلاً ، وكل فاعل لما فعل قابلاً 12
بنفس الفعل ؛ وليس كذا . فيلزم ان يكون فيه جهتان : جهة تقتضي الفعل
وجهة تقتضي القبول . ولا يتسلسل الى غير النهاية ، فينتهي الى جهتين في ذاته .
(١٣٤) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً اذ لا نورين 15
غنيين لما عرفت ، ولا أحدهما نور غني والآخر نور فقير ، لأن الفقير ان

• صفة : أي من الصفات الحقيقية دون الإضائية والعلوية والاعتبارية Tu • له TMRF :
— HEI • ان : — EI • إعطاء : عطاء H • 12 لكان : كان T • لما قبل فاعلاً : أي فاعلاً
لما قبل Tu • 13 جهتان : — TMF • 14 وجهة TMRF : وأخرى THEI • تقتضي : — HEI •
النهاية : نهاية H • في ذاته : فيكون ذاته مركبة لا بسيطة ، هذا خالف ، ولما في الجهتين من
الواجب لذاته بطريقة المشايخ اراد ان يظيها بطريق آخر ... Tu • 15 لا نورين غنيين
TMFI : لا نوران غنيان HER • 1 نور غني : غني T • نور فقير : فقير R • لان : فان HEI

- كان هيئته فيه، فيعود الكلام إليه؛ وإن لم يكن هيئته، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد قُرض جهة في ذاته، وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئته ظلماتية، لأنه يعود هذا الكلام بعينه أيضاً. ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقًا والآخر نورًا مجردًا، فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الانوار أيضاً. فثبت أن نور الانوار مجرد عما سواه، ولا ينضم إليه شيء ما، ولا يتشور أن يكون أبهى منه. ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو الثورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد.

1 فيه : + جهة H I لا يعود ... (هذا الكلام : M -) أيضا TMRF :
 أيضا يعود (يعود EI) هذا الكلام بينه HEI I واحد : - R I ثبت :
 قد ثبت R I شيء ما : وفي بعض النسخ « ولا ينضم إليه شيء ما من الـهيات »
 TaMaFa I 7 وهو : وهي R I في كل نور مجرد : ان ظهوره لذاته نفس ذاته
 وهو علمه وحيوته التبر الزايد على نفس الذات . واعلم ان الذي نفينا عن الواجب
 من الصفات ، هي الحقيقة دون الإضافية والسلبية والاعتبارية ... واما اعتبارات
 لا وجود لها في الاعيان - ككونه ثنائي شيئا وحقيقة - كما عرفت فهي في حكم
 الامور السلبية في كونها لا تغل بوحدايته . فمثل هذه الصفات يجوز عليه ، بل
 يجب له . وما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة
 توجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي السبئية تصحح جميع الاضافات
 كالرازية والصورية ونحوهما ، ولا سلوب كذلك بل له سلب واحد يشمه جميعها ،
 وهو سلب الامكان لانه يدخل تحته سلب العيسية والعرضية وغيرهما ، كما يدخل تحت
 سلب الجادية عن الانسان سلب العجربة والمدرية عنه ، وان كانت السلوب لا تكثر
 على كل حال . وهذا ما استدلته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم أجد في
 كلام غيره Tu

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود

وفيها فصول

١٣

I.

فصل

- 6 <في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد>

- (١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالة، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ وأيضاً النور من حيث هو نور ان اقتضى، فلا يقتضى غير النور؛ ولا يحصل منه نوران، فإن أحدهما غير الآخر، فاقضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما. وهذا يكفي في حصول كل شيتين منه كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بد من فارق بين الأثنين. ثم يعود الكلام الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم 15 جهتان في ذاته وهو محال.

2 في ترتيب الوجود THaMFI : وفي بعض النسخ < في ترتيب ترتيبات (ترتيب Ma) الوجود > وفي بعض النسخ < في ترتيبات الوجود > (وكذا R) TaMaFa في ترتيبات الوجود HERt 9 هيئتها TMRf : هيئتها HEI 10 تبين : بين HI 12 ليس : غير TF 14 م : في E م في R

II.

فصل

> في انّ أول صادر من نور الانوار

3

نور مجرد واحد <

- (١٣٦) وان فرض وجود ظلمة ، فلا يحصل منه معها نور ، والآ تعذدت
 6 جهاته على ما سبق . والانوار المجردة المدركة والمعارضة كثرتها ظاهرة ؛ فلو
 صدر منه ظلمة ، لكانت واحدة ، وما وجد غيرها من الانوار والظلمة ،
 والوجود يشهد ببطالانه . فنور الانوار لَمّا لم يتصور ان يحصل به على وحدته
 9 كثرة ، ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين ، فأول ما
 يحصل منه نور مجرد واحد . ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية
 مستفادة من نور الانوار ، فيتعذد جهات نور الانوار مع ما برهن من انّ
 12 الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق . فإذا التمييز بين نور الانوار وبين

* وان فرض : فان فرض R فانرض R⁺ وجود ظلمة : اي من نور الانوار Tu
 † وما وجد : وهي توجد E † به T-I : منه T † كثرة : وفي بعض النسخ « كثير »
 TaMaFa (وكذا EI) † ولا نورين H : ولا نوران T-I وفي بعض النسخ « ولا نورين »
 وهذا أولى لكونه مطلقاً على الاقرب وهو ظلمة ، والاول معطوف على كثرة وفيه
 بعد لتوسط قوله « ولا امكان » TaMaFa † 10 نور مجرد واحد : هو المسمى عند بعض
 الاولين بـ « العنصر الاول » لانه أصل ما عداه من السمكيات ، لان ما عداه معلول
 له ، وعند المشايخ بـ « عقل الكل » اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه في المشهور
 هو العلة لوجود الملك الاقصى الذي يقال لجرمه « جرم الكل » ولحركته « حركة
 الكل » لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته ،
 وهذا وان كان مشهوراً فهو غير متيقن Tu (Ir) † 11 مستفادة من TMRP : مستفادة
 من HEI † 12 التمييز : التمييز TM

- النور الأول الذى حصل منه ، ليس إلا بالكمال والنقص ، وكما أن في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال ، فالانوار المجردة حكمها كذا . والانوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وأن اتحد القابل واستعداده ، كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج ، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس ، وبين أن الأرض يقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج ، ولا يخفى أن التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت المفيدين ههنا . وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل ، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والأرض ، فإن الذى يقبل البلّور أو الشبح مثلاً أتم . والنور المجرد لا قابل له ؛ فما وراء نور الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله . وكمال نور الانوار لا علة له ، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص .

12

(١٣٧) سؤال : الماهية النورية من حيث هي لا تقتضى الكمال ،

١ وكما : MR ■ كذا : T هكذا : T العارضة : أي للأجسام ■ ■ Tu أو ما ينعكس : تقديره أو كآرض (كالأرض Mu) يقبل النور من الشمس والسراج أو ما ينعكس من الزجاج على تلك الأرض Tu من شعاع الشمس : وله تقدير آخر وهو أن يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج أو ما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الأرض من شعاع الشمس ، وعلى هذا يكون الأرض في قوله « وبين أن الأرض » بمعنى الحايط ؛ وهذا التقدير أولى إذ ليس فيه إلا تفسير الأرض بالحايط وليس بعيد بخلاف التقدير الأول ، فانه فيه بعدا لكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى Tu وكذا الشعاع الشمسى إذا وقع على أرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الأرض عليها شعاع آخر ... Ir ■ والشبح TM : أو الشبح HERFI وهو الغرز الاسود فارسى معرب ■ Tu 10 أو الشبح : والشبح TI

فتخصصها بنور النور ممكن معلول؟

- جواب: هي كناية ذهنية لا تتخصص نفسها بخارج، وما في العين
 3 شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللهذه اعتبارات لا تتصور على العيني.
 (١٣٨) وما قيل «ان القايم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكم
 قد سبقت الاشارة اليه. بلى الانوار العارضة على الانوار المجردة - التي
 6 سنشير اليها - يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت
 ان اول حاصل نور الانوار واحد، وهو النور الاقرب والنور العظيم، وربما
 سماه بعض الفهلوية «بهمن». فالنور الاقرب فقير في نفسه غني بالاول.
 9 ووجود نور من نور الانوار ليس بان ينفصل منه شيء، فقد علمت ان
 الانفصال والاتصال من خواص الاجرام، وتعالى نور الانوار عن ذلك؛ ولا

جواب: الحراب TE في العين: في الاعيان M. اصل وكمال: أصلا ولا كمالا
 H أصلا وكمالا R أصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجى الذى تخصصت الماهية
 به في العين يعنى كمال نور الانوار، بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر
 زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال، واما كمالات
 الانوار المجردة المسكنة وان كانت ايضا غير زايدة على ذاتها النورية، فهي معلولة
 فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية المسكنة الى مخصص هو موجودها
 ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود Tu (Ir) العيني: العين T. بلى: اى
 ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار Tu. وجهين: جهتين R
 بعض الفهلوية: وفي بعض النسخ «بعض الفهلوة» TaMaFa (وكذا HE) بعض
 الفهلويين Iz. بهمن: T-Iz بهمن HRT وزعم الحكميم الفاضل زرادشت (زرادشت
 النبي عليه السلام Ir) ان اول ما خلق من الوجودات بهمن ثم اردبيشت ثم شهريور
 (شهريور Ir) ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ
 لسراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء. (Cf. Ayâtkâr i Jamâspik éd.)
 دراهم زرادشت اى اصل بهم (G. Messina, Rome 1939, III 6-7, pp. 36 & 87)
 واستفاد منهم العلوم الخيفية Tu (Ir)

- بأن ينتقل عنه شيء ، اذ الهياش لا تنتقل ، وعلمت استحالة الهياش على نور
الانوار . وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه
موجود به فحسب ، فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض أو 3
مجرد ، ولا تنوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

III.

6

فصل

في أحكام البرازخ

- * (١٣٩) اعلم أن للإشارات في جميع الجواب غايات ، وأنه ان لم
يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك . وقد تبين لك تنامي 9
الترتيبات المجتمعة الجرمية وغيرها . لكنت الحركة والإشارة عند عبورها
و خروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء ، والعدم لا يتصور الإشارة
اليه . وسواء كان محيطاً بالكل قائلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألقة ، فإن 12
كل واحد من هذه البرازخ . وان فرض أنه غير ممكن أن تنفصل . فلا بد

و علمت : وقد علمت R : شارق : أي في حصول كل نور عقلي Tu : انفصال
جسم : بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي
النور الشارق العارض ، فشرط حصوله استمداد النور المجرد القابل له ، وحينئذ يحصل
له اشراق عقلي وهيئة ثورية في ذاته للاستمداد المقضى لذلك ! وان كان جوهرها عقلياً
وهو النور الشارق المجرد ، فشرط حصوله جهة ما في علمه تقتضي ظهوره ، فحينئذ
يظهر قائماً بذاته بلا زمان ولا مكان ، وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني ، فظهر
من هذه البياحت ان الاشعة العقلية جوهرية كانت أو عرضية والاشعة الجسدية ليس
حصولها بانتقال عرض أو انفصال جوهر منها ولا برهان Tu (Ir) : البرازخ HE :
هذه البرازخ T-I : اعلم : واعلم T : ان لم : وان لم EMI : للانفكاك TMRF :
للافتصال HEI : وقد تبين MRFI : وقد بين T وتبين HE : الترتيبات HE

- من أن تكون مؤلفة ، فيمكن تأليفها واتساعها ، فيقع الحركة الى شيء ولا صوب ، وهو محال . والمختلفات لا بد من حصول أفرادها أولاً حتى تتركب ،
- 3 والبسيط يجعل جسمًا واحدًا دفعةً ، ثم يتجزى ان كان مما يقبل ذلك ؛ فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم . ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان ، فإنه واحد متشابه لا يحصل
- 6 من نفسه إلا جهة واحدة وهو العلو ، وكل ما قرب منه فهو العالى . فإذا لا يكون الأسفل إلا في غاية البعد عنه ، وهو المركز ، وهذا هو البرزخ المحيط . (١٤٠) ومما يدل على أن ما منه الجهة - المفروض أنه هو لا غير -
- 9 لا ينقسم ، أن المتحرك الى فوق لو قسمه ، فاما أن يتحرك بعد عبور أقرب جزأه الى فوق ، وحينئذ لا يكون الفوق إلا الجزء الأبعد ؛ أو يتحرك من فوق ، فلا يكون جهة الفوق إلا من الجزء الأقرب . فعلى التقديرين يصير جملة
- 12 ما يفرض جهة جزؤه هو الجهة ، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له . وكلامنا في عين ما منه الجهة الذى لا تأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة . وليس هذا كالسفل المتعين بمركبة المحدد ، اذا وصل المتحرك الى غايته صار
- 15 لخصه حجمه من الكل له السفلية القصوى بذاته . وكل شيء نسب الى مكان بأنه فيه ، يكون مكانه غيره وغير أجزائه ، وبصح تبدل أجزائه بالنسبة الى أجزاء ما فرض مكاناً له ، ان لم يمكن الانتقال بالكلية كما في الافلاك ،

١ تأليفها : تأليفها T ؛ التشابه : التشابه F ؛ أجزاء : جزء R ؛ من نفسه : من نفسه E ؛ وهو : وهو I ؛ فهو TF ؛ وهو H ؛ لو : ان HR ؛ قسمه : قسمته E ؛ 10 جزأه : جزء T ؛ الجزء : جزء H ؛ 11 فوق : الفوق HEI ؛ 12 الذى : الذى E ؛ M ؛ معه : له E ؛ 14 صار : صارت F ؛ 15 لخصه TR ؛ بصة H ؛ 17 فرض TMRF ؛ يفرض HEI

أو النقل بالكليّة كما في غيرها. فاذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، وما لا حاوى له لا مكان له.

IV.

3

فصل

« في بيان أنّ حركات الافلاك ارادية »

6 وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار »

- (١٤١) البرزخ الميت لا يدور بنفسه؛ فإنّ كلّ ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميت، اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعاً الى شيء لا يفارق مطلوبه، فانه يلزم منه أن يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محال. والبرزخ الملوّية كلّ نقطة تقصدها، تفارقهها. ولا قاصر لها، اذ لا سلطنة للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحماً للبعض، اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ 12 كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ في حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسريّة، فإنّ القسريّة لا تمكن من حركة أخرى، ولا يتحرّك الجسم

1 أو النقل : اى او يصح النقل Tu : الموات : الميت EI : اللذين : اللذان E اللذين T : كيف : اى كيف يكون حركاتها قسرية ، Tu : فى حركة يومية : وذلك ان المفسور تابع للقاصر فى حركته ، فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ... Tu : فان القسرية : اى هذه القسرية وهى حركة المحدد Mu : من حركة اخرى : اى لا يمكن ان تكون من حركة اخرى اى غير حركة معاطة اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة معاطة . وقد مر ان المعاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون العواد من قوله « كيف » اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة ومدافعة فى الحركة وللانلاك حركات كذا وكذا : وهذا الاحتمال اعرب واظهر من الاول Tu

في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته ، فلا بد وأن يكون شيء من حركات
 الافلاك بالعرض وشيء منها بالذات ، كالمار في السفينة على خلاف حركتها ،
 3 فيقبل أحدهما بذاته ، والآخر بتوسط ما هو فيه . فلا يكون الحركة اليومية -
 التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية - إلا من محيط ، ولكل واحد
 حركة أخرى . ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حتى بذاته ، فيكون
 6 نوراً مجرداً . ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للانوار ، والافلاك
 آمنة من الفساد والشهوات والغضب ، فليست الحركة لسراد برزخي ، فتكون
 لمقصد نوري . والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة ، فلا بد لها من
 9 برازخ كثيرة ، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها الى
 نور مجرد .

(١٤٢) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الأقرب وليس في النور
 12 الأقرب أيضاً جهات كثيرة - فإنه يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما
 يقتضيه فيفضي الى تكثر نور النور وهو محال - وفي البرازخ كثرة ، فان حصل
 به برزخ واحد ولم يحصل منه نور ، لوقف الوجود عنده . وليس كذا ، اذ
 15 في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة . وان حصل من النور الأقرب أيضاً

§ بذاته : وهي حركة المار نفسه على خلاف حركتها Tu § ما هو فيه : وهو حركة
 المار بتوسط حركة السفينة Tu § اشترك : اشتركت M § نوراً مجرداً : قائماً بذاته
 ناطقاً مدركاً للمستقلات مثل نفوسنا ، والذوق انه ليس للاملاك ميل يخالف ميل نفوسنا
 فلها ميل واحد بخلاف ابداننا ... Tu § الانوار : الانوار EI اي المجردة النفسية والعقلية
 لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة Tu § برازخ كثيرة : يقتضي
 صدور تلك الحركات المختلفة منها من مثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح
 في علم الهيئة Tu § مفتقرة : تنفقر T § ٤ : اي بالنور الاقرب Tu

نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر، فلم يتأد إلى البرازخ. ثم ما دام كل واحد نوراً، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد. فان له فقراً 3 في نفسه وغنى بالاول. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلماتية له. وهو يشاهد نور الانوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجاب انما يكون في البرازخ والفواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار 6 ولا للانوار المجردة بالكلية. فيما يشاهد من نور النور، يستغنى ويستظلم نفسه بالقياس اليه، فان النور الأتم يقهر النور الأنقص. فيظهر فقره له واستغنى ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه، يحصل منه ظل 9 هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرد آخر. فابرزخ ظله والنور القايم ضوء منه، وظله انما هو لظلمة فقره. ولنا 12 نعى بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هي هنا.

(١٤٣) قاعدة > في كيفية التكثر. < النور السافل اذا لم يكن بينه

وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب 15 يشرق عليه شعاع من نور الانوار. فان قيل: يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار

1 نور مجرد آخر: ولم يوجد في واحد من هذه الانوار اثنينية Tu 1 3 TMF: منه HERI 1 فقرا: لامكانه في نفسه Tu 1 4 في نفسه: لنفسه F 1 5 وغنى TMF: وغناه H 1 بالاول: لوجوبه به Tu 1 7 يستغنى ويستظلم: استغنى واستظلم M 1 8 فان النور... الانقص: - MF 1 11 ووجوبه: - HE 1 12 وظله: وظلته M 1 13 هي هنا: لا ما يذكره الشاؤون من كون (من كون: من ان Ma) الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور Tu

- بإعطاء الوجود والاشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد
 شيان عنه عن مجرد ذاته، وليس ههنا كذا. أما وجود النور الأقرب،
 3 فلذاته فحسب. وأما شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه اليه وعدم
 الحجاب، فههنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط. والشئ الواحد يجوز
 أن يحمل منه لاختلاف احوال القوابل وتمثّلها أشياء متعدّدة مختلفة.
 6 (١٤٤) قاعدة > في جود نور الانوار. < الجود افادة ما ينبغي لا
 لعمى، فالطالب لحمد وثواب معاملاً، وكذا المتخلّص عن مذمة ونحوها.
 فلاشئ أشدّ جوداً ممّن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلّ وفاض لذاته
 9 على كلّ قابل. والمملك الحقّ هو من له ذات كلّ شئ، وليست ذاته لشئ،
 وهو نور الانوار.

- (١٤٥) قاعدة > في المشاهدة. < لما علمت أنّ الابصار ليس بانطباع
 12 سورة المرثى في العين، وليس بخروج شئ من البصر، فليس إلا بمقابلة
 المستنير للعين السليمة لا غير. وأما الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها،
 فإنّ لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر
 15 والمبصر. فإنّ القرب المفرط إنما منع الرؤية، لأنّ الاستتارة أو التورية

بإعطاء الوجود: أي للتور الاقرب Tu والاشراق: أي عليه وكذا على باقي الانوار
 Tu مختلفة: - TMF قاعدة T: فصل H-I 7 لحمد وثواب: لمعدة أو ثواب
 HEI الحق R: - T-I وليست HI: وليس T-F 12 صورة: صور H
 في العين: E، على ما هو رأى العلم الاول ومن اختلف أثره من القائلين بالانطباع
 Tu (Ir) من البصر: كما هو مذهب الداهيين الى خروج الشعاع Tu 12 لا غير:
 إذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير، فقرأه Tu (Ir) 14 لها: له H
 آخر: اخرى R بين الباصر: وفي بعض النسخ < بين الناطر > TaMaFa

شرط المرئي، فلا بدّ من النورين : نور باصر وقور مُبَصَّر. والجفن لدى النعوض لا يتصوّر استنارته بالانوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط. والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالملاحظة ما بقى نوراً أو مستنيراً.

(١٤٦) قاعدة أخرى اشرافية > في أنّ مشاهدة النور عبر اشراق شعاع ذلك النور على مَنْ يشاهده. < أعلم أنّ لمينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلاّ مبينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

V.

12

فصل

> في أنّ لكلّ نورٍ عالٍ قهراً بالنسبة إلى النور السافل

وللسافل معجّة بالنسبة إلى العالٍ <

15

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالٍ، فإنّ النور العالٍ يقهره،

استنارته : أي استنارة باطنه Tu : الخارجة : الخارجية T : أو النور : والنور TI : أو مستنيراً : ومستنيراً EI : غير : عند T : مبينة H-Ir : مبينة EI : بسامت T : سبقت : سلفت I : الإشارة إليه : يعنى في مباحث الرؤية من أنها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة أيضاً حيث العين (Ir) Tu رجوع به من ١٠٠ شود : إلى العالٍ : وبها انتظم الوجود كله Tu

أما ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل
الى العالي شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه، ولا يعشق
3 هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأن كماله طاهر له وهو أجمل الاشياء وأكملها،
وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست
اللذة إلا الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنه كمال وحاصل. فالغافل عن
6 حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للآذ إنما هي بقدر كماله وادراكه لكمال
ولا أكمل ولا أجمل من نور الانوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألد
منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

9 وفي سنخ النور الناقص عشق الى النور العالي، وفي سنخ النور العالي
قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا
يزداد لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس
12 لذته غيره وعشقه غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذذها

1 ليس لا يشاهده : أي تكن ليس السافل لتقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت
ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها ... Tu 11
2 شوق وعشق TMRF : عشق HI شوق E 3 غيره : لان الشيء لا يعشق غيره الا اذا كان
(الا من هو MuFu) اتم كمالا منه عنده قيا يعشقه ، وغيره أقل كمالا منه بل لا كمال
له بالنسبة اليه Tu 4 غيره : أي غير ذلك الشيء Tu 5 انه HERI : هو TMF 11
6 حصول : وصول T 7 غيره : وفي بعض النسخ «ولغيره» TaMaFa وانما خفي علينا
مع انه لا أظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجاب، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره
حجاب نوره، فان ما جاوز حده شابه ضده، وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما
سبب بطونهما لانهما نور وحقيقته (MuFu : وحقيقة Tu) الطهور الذي لا يمكن
خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع (Ir) Tu 8 وغيره (في الموضع التالي) :
وفي بعض النسخ «ولغيره» وهو طاهر TaMaFa 11 كما : E1

بغيره الى عشقها وتلذذها به . فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر ،
وسيائيك تنمة هذا . والانوار المجردة اذا تكثرت ، يلزمها النظام الاثم .

VI.

3

فصل

< في ان محبة كل نور سافل لضعه مقهورة

6

في محبته للنور العالي >

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه ،

ومحبة له ولنفسه ، ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار .

9

VII.

فصل

< في ان اشراق النور المجرد

12

ليس بانفصال شيء منه >

(١٤٩) اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما

تبين لك ، بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثال ما هو في الشمس

بغيره : لغيره T اى لغير نور الانوار Tu : يلزمها : يلزمه HI : النظام الاثم : وذلك
لتكثر الجهات والاشراقات العقبية ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها
على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كأنها عالم واحد معكم
التأليف والترصيف Tu (Ir) : فللنور الاقرب : اى العقل الاول ، بالقاء اشعارا بأنه نتيجة
القاعدة السالفة وهي ان لئلك مشاهدة وشروق شعاع Tu : ومعية : والمعية M :
معية MRFiz : محبته THE : النور : الانوار MF : 14 تبين HERI : بين TMF : معنى في
آخر الفصل الثاني من هذه المقالة Tu (رجوع به ص ١٢٨ شود) : بل هو نور TMRF :
بل نور EI بان نوره H : ما مر في الشمس : ما من الشمس HE اى في اشراقها Tu

على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور
الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصّسه باسم «النور السانح»
3 وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام، ومنه ما
يكون في الانوار المجردة.

VIII.

فصل

6

> في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الأحد وترتيبها <

9 (١٥٠) النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور
مجرد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك والعالم
العنصري، وتعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب

1 منها: HE كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينها افاض العقل المفارق الهيئة
النورية الشعاعية عليها، فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس هالم العقل
في قبول الاشعة الشمسية الاكبية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية
الجرمية، وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها، كذلك
اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره (Tu (Ir) 1 1 نخصه :
ينصه H النور السانح : لكنه لا يفي بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله في اشراقات
الانوار المجردة بعضها على بعض كما يشين (MuFu : من Tu) من استعماله فيها
ياتيك Tu 1 1 نور عارض : للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها (Tu (Ir) 1 الى ما يكون :
تسعين منه ما يكون R 1 1 - ومنه ما يكون : وفي بعض النسخ «والى ما يكون» TaMaFa 1
1 وترتيبها : + وبيان ان ما ذهب اليه الشاؤون ليس بترتيب Tu 1 1 برزخ : هو الفلك
الاهلي Tu 1 1 ونور مجرد : هو العقل الثاني Tu 1 1 - 10 نور مجرد آخر : هو العقل الثالث Tu 1
10 وبرزخ : هو فلك الثوابت Tu 1 1 هكذا : اى على هذا الترتيب على ما يقوله الشاؤون
ومع ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك Tu (Ir) 1 1 الترتيب R : - I - T

(١٥١) فاذن الأنوار القاهرة - وهي المجردات عن البرازخ وعلايقها -

٥ كرة : HE - ٥ من اعداد وجهات HEI : من اعداد جهات TMRF وفي بعض النسخ « من اعداد وجهات » اى اعداد من العقول وجهات لها TaMaFa قلم : وفي بعض النسخ « فيعلم » TaMaFa (وكذا HERI) : فيه : فيها H : فهو : اى ذلك الفلك وهو الثامن با فيه من الكواكب Tu : أحد : واحد R : من الموالى : اى من العقول العالية وهى ما يكون أقرب الى البدء Tu : فيه : فيها R : - ٥ : من جعل : وهم بنى الحكاء ، فان اكثرهم يعملون لكل عقل جهات ثلثا ، وجوبه بالخير وامكانه فى نفسه وماهيته ؛ فباعتقل الوجوب ونسبته الى الاول بوجوب عقلاء وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا ، وبما يعقل من ماهيته غشا ، فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل ، وامكانه اخس الجهات فانتضى به الاخس وهو المادة (الماهية : Tu) MuFu : وان : فان T : برازخ : البرازخ R : المحالات : محالات T : فلا : ولا T : الشاؤون : وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة ، لاستعانة ان يكون كذلك Tu : تخصص : اى بوضع وموضع متعينين Tu : لا بد له : اى لذلك التخصص او لذلك ذلكوكب Tu : : : وعلاقتها : وفي بعض النسخ « وعلاقتها » TaMaFa

أكثر من عشرة وعشرين وهائة وهائتين . ومنها : ما لا يحصل منه نور
مستقل ، فإن البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب ، وهي مترتبة .
3 فيحصل من النور الأقرب ثانٍ ، ومن الثاني ثالث ، وهكذا رابع وخامس الى
مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه . والانوار القاهرة
ينعكس النور من بعضها على بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ،
6 وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى
ان القاهر الثاني يقبل من النور السابع من نور الانوار مرتين : مرة منه
بغير واسطة ، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى . والثالث أربع مرات : ينعكس
9 مرتين صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ، ومن النور الأقرب .
والرابع ثمان مرات : أربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتين الثاني ، ومرة من
النور الأقرب ، ومن نور الانوار بغير واسطة . وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير .
12 فإن الانوار المجردة العالية لا يحجب بين الساقلة وبين نور الانوار اذ الحجاب
من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ . مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار ،

§ لا ... مستقل : كالفلك ... بل يحصل منه غير مستقل مركوزا فيه كالنواكب Tu §
§ عدد : اعداد R وهي : اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها Tu § السابع : وهو
الشعاع العايش Tu § مرتين : مرتين R صاحبه : وهو الثاني Tu § ومن النور الاقرب :
بغير واسطة أيضا Tu § ثمان THFI : ثمان MR ثمانية E صاحبه : وهو الثالث
Tu § الثاني : من الثاني ER § وهكذا يتضاعف : اى الانوار الساقلة في النزول الى
مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به . وذلك لان النور الخامس يقبل من
الشعاع العايش ست عشرة مرة : ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع ، وأربع مرات
من الثالث ، ومرتين الثاني ، ومرة من النور الاقرب ، ومرة من نور الانوار بغير واسطة .
وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلاثين مرة ، والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل
ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها Tu (Ir) § السابعة : السافل F § ثمانية : خاصة M

- والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فإذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كل عالٍ وأشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس³
- (١٥٢) وأعلم أن الأشعة البرزخية إذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز أعدداه إلا بتمايز العلل، كأشعة سُرُج في حائط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا كشيء يشتد من عبدة واحد أو عن مبدئين، ويبقى بعدهما الشدة؛ ولا كأجزاء

٢ من نور الانوار HERI : TMF - ؛ متضاعفة TMF ؛ متضام H يتضاعف ER يتضاعف I وفي نفس النسخ « يتضاعف الانعكاس » TaMaFa ، بمعنى : إذا كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار هكذا ، فكيف يكون مشاهدة كل عالٍ وأشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس ، لأنه ينكس بالشاهدة الى ما فوقه وبالأشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار ، فانه انما يسكن في حقه الثاني دون الاول ؛ او التي هي متضاعفة الانعكاس ، اذ يحصل من الشاهدة والأشراق جملة عظيمة كالحاصلة من إشراقات بعضها على بعض ، فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الإشراقية والشاهدة. ويجوز ان ينسب « متضاعفة الانعكاس » على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها ، لان الإشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضى حصول مثلها . واعتبر بأشراق العقل على النفس وصورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك . واحذر منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا ، وبالجمله يعبر نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه ، بخلاف ما اذا كانت الإشراقات على ما لا حيوة له ، فانها وان كانت موحودة في نفس الامر قائما لا تقتضى حصول انوار مجردة ، وانما تقتضى اشتداد الدور في المحل لا تجرده ، لانه انما يقتضى تجرد الحى لا الميت Tu ؛ لاعداد T ؛ لاعداد TE ؛ لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعدد ما وكثرتها Tu ؛ بتمايز العلل TRI ؛ سائر ما يعلل HEMP وفي بعض النسخ « لا تمايزا بعلل » Ta (لا تمايز العلل MaFa) ؛ لظل من : ظل R

- علة لواحد كيف كان. وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيئنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من 3 كّل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حي لا يغيب ذاته عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كّل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة القائمة، 6 وهي القواهر الأصول الاعلون. ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسبتها - كما بمشاركة جهة الفقر مع الشاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة 9 جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذواتها الجوهرية، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره - أعداد. وبمشاركات أشعة الجميع سببا

لواحد: الواحد R I - وقد... الى شيئين في محل واحد I: وقد يجتمع ما مثل شوقين (شوقين H الشوقين E) الى شيئين في محل واحد THEMف (+ اشراقات ما كثيرة في محل واحد R)، وفي بعض النسخ « وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد TaMaFa ههنا: - HEI اي من الانوار، وفي بعض النسخ: (MuFu) كما اجتمعت في الاجسام TaMuFu من كل واحد: اي من الانوار بالاشراق اذ لا انتقال (MuFu: الانتقال Tu) البجرد بالاشراق والشاهدة الى مرتبة اهل - كما عرفت - يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على غفل أمثال كثيرة له Tu عظيم: وعظيم EI القائمة: + التي هي آحاد الاشراقات الكاملة T (Tu) الاعلون: الاعلين HE بسبب: بعسب TI الجهات: التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة Tu كما بمشاركة: كمشاركة M II أعداد THaMRf: عددا عددا HEI اي أعداد كثيرة لا تنحصر في حد اذ يحصل من كل جهة بافترادها شيء، وبمشاركة كل دور من الانوار في جهة من الجهات شيء، وكذا بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة منها فصاعدا شيء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها Tu (Ir) الجميع: للجميع EI

الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرثها وصور الثوابت
المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعة مع جهة
الاستثناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة³
والبواقي يحصل الانوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات
البساط والمركبات المنصية وكل ما تحت كرة الثوابت.

- (١٥٣) فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب
الطلم » والنوع القايم النورى. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام
المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد
سعدية ونحسية واعتدالاً. والانواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى⁹
متقدمة عقلاً. والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة.
والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الانسان غير
الانسان، ومن البر غير البر. فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق¹²
ولا عن مجرد تصوّر نفوس محرّكة للفلك وغايات، لأنّ تصوراتها من فوقها

١ التناسق : التناسق M : أشعة TIR : - H-I : الأشعة : يبنى أشعة الجميع Tu
٢ والمحبة : دون جهة الفقر لانه جعلها مع الأشعة سبب الثامن بما فيه، فكيف جعلها معها سبباً
لأرباب الأصنام Tu : والبواقي : أى وبين الأشعة البواقي وهى غير الكاملة من الضعيفة
والمتوسطة Tu : كل : + واحد R : القايم النورى : وهذا هو السبب بـ « التل
الافلاطونية » Tu (Ir) : لبادتها : أى كائنة لبادتها Tu : وغيرها : أى من الاجسام Tu
يوجد : بوجب T يؤخذ E : سمدية : كالشترى والزهرة Tu : ونحسية : كزحل ومريخ Tu
واعتماداً : كعطارد Tu : القاهرة : THMFir : القاهرة : ERI : أشخاصها : التى هى
طلسماتها فى هذا العالم Tu : عقلاً : لتقدمها بالنسبة والدات Tu : من فوقها : أى
حاصلة من حلل فوقها أى فوق تلك النفوس من الانوار المجردة Tu

اذ لا بد من علل لها . وما ستموه عناية سنبطله . والصور النوعية المنتقشة
 في المعجرات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، اذ هي لا تنفعل عما
 8 تحتها ولا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض ، فانه
 ينتهي الى تكثر نور الانوار . فلا بد وأن يكون نوعها قائماً بذاته في عالم النور ثابتاً .
 (١٥٤) ولا يتصور أن يوجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار
 6 معاً ، اذ لا تصور للكثرة عنه ، فلا بد من متوسطات مترتبة طولية . وليست
 القواهر المالية المترتبة اصحاب اقسام متكافئة ، فيجب أن يكون اصحاب الاقسام
 المتكافئة عن الاعلى ، وتكثرها بمناسبة اشعة في الاعلى . وان كان يتصور

ما سوء عناية : اى ما سوء المشاؤون عناية وهي تغل نور الانوار (تغل الانوار
 المجردة Ir) الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات Tu (Ir) سنبطله :
 سنبطله T : القاهرة : القاهرة EI : فى بعضها : اى فى بعض المجردات القاهرة Tu :
 نوعها : اى نوع هذه الانواع وهو ربها Tu : ثابتا : لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه
 الانواع ومستترة بها وحافطة لها ومقيمة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة
 التى فى ريش الطاووس ، فان علقها رب نوعه لا اختلاف امرجة الريشة على ما يقوله
 المشاؤون ، اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين اسباب تلك الالوان .
 فالحكم يمثل هذه الاحكام - من غير مراعاة قانون محفوظ منبسط ووجود رب نوع حافظ
 له ولا شغافه مفيض عليها الهيئات المناسبة - غير صحيح . ولما ثبت ان كل الانواع
 الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه : منها انه ليس بعضها
 علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه ، بل كل اشرف من وجه واخس
 من آخر ، فيجب ان يكون بين علقها - وهي الانوار العقلية - تكافؤ يوازي تكافؤ معلولاتها ،
 فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه ،
 بل تكون معلولة لغيرها ، وكل اشرف من وجه واخس من آخر Tu (Ir) : مترتبة :
 مرتبة TR : طولية : اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى لا تكافؤ بينها بل
 يكون كل علة لما دونه ، فلا يكون لها اقسام متكافئة لاسمحالة حصول التكافؤ
 من غير المتكافئة Tu (Ir) : اقسام متكافئة : الاقسام المتكافئة T : من الاعلى : اى
 حاصلة من الاعلى التى هي المتوسطات الطولية Tu (Ir) : فى H-iz : من T

- فضيلة ما في أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقنضة لها ونقصها، فيقع في الطلسمات مثلها، حتى يكون نوع متسلطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجبية في الافلاك عن 3
الأعلين المترتين، لكان المريع أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلکاً، وبينها تكافؤ من رجوء أخرى.
فبين أربابها - أى أصحاب الأصنام - أيضاً كذا. والفضائل الدائمة الثابتة 6
ونحوها لا تبني على الاتفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجردة تنقسم الى أنوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها

- مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف - وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلنون 9
وأنوار قاهرة صورية أرباب الاصنام؟ - والى أنوار مدبرة للبرازخ، وان لم

١ في أصحاب الطلسمات : أى النوعية النورية Tu : لأجل : فلأجل I : المقنضة H-I :
الفيض T : العائنة عن الاعلين الموجبة لها Ir : متسلط TMFI : يتسلط ER متسلط H :
٢- عن الاعلين T-F : للاعلين EI : الترتيبين : أى في الطول Tu : لكان HR : كان I-T :
ومن الزهرة : لكون فلكه فوق فلكهما وكذا من جميع ما تحت Tu (Ir) : أعظم : اعم R :
٣ الاتفاقات : الاتفاق R : على : مثل I : بالتصريف R : بالتصرف I-T : أعلنون TMFI :
اعلين HER : وهي الطبقة الطولية البترنة في النزول العلى فايشا بعضها عن بعض غير حاصل منها
هي من الاجسام لشدته نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية
فيها. ولو حصل من كل واحد جسم، لترتب الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ،
واللازم باطل فالملزوم مثله Tu (Ir) : ارباب الاصنام THa-I : وفي بعض النسخ
« ذوات الاصنام » وفي بعضها « ربّات الاصنام » (وكذا H) TaMaFa : وهي الطبقة
المرضية الشكافة الغير البترنة، في النزول، وهي ارباب الاصنام النوعية الجسدية وهي
قسان : احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات العائلتين من الطبقة
الطولية. ولان الانوار العائلة من المشاهدات اشرف من العائلة من الاشراقات وكان
العالم التالي اشرف من العالم العسى، وجب صدور عالم المثال من الانوار الشاهدية،
وعالم العس عن الاشرافية، فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس، على ما في

تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار
 جهة عالية نورية - والبرزخ أنما هو من جهة فقرية ، - إذا كان برزخه
 3 قابلاً لتصرف نور مديّر . والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال ، وإن
 الانفصال وإن كان عدم الاتصال ، لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال . والأعلون
 جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك ، ويظهر أيضا في أصحاب الطلسمات
 6 جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته . والفقر في السافلين أكثر

١ تحصل : أي تلك المديرات وهي النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية (Tu (Ir) 2 والبرزخ :
 والبرازخ T جهة فقرية : وهي النازلة الظلمانية (Tu (Ir) 4 فيه الاتصال : والترض من إيراد
 ههنا أن تعلم أن حصول النفس الناطقة من أرباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل
 على الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة (رجوع به ص ١٢٧ و ١٢٨
 شود) ٥ والاعلون : وكما أن الطبقة الطولية من السكنات لا بد لها من جهة نورية هي استنساها
 ينور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة المرضية أرباب الاصنام النوعية وهيئاتها النورية ،
 فكذا لا بد لها من جهة ظلمانية هي افتقارها الى النور وبها يحصل منهم البرازخ
 المظلمة وهيئاتها الظلمانية ، والا امتنع صدور الاجسام منها . ولما تبين انه لا يمكن
 صدور التوابع وكرتها من العقل الاول ولا من أحد العوالم الطولية ولا من السوافل
 المرضية فقط ، فحين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاهلين (Tu (Ir) ٥ المشترك :
 أي بين جميع الانوار المرضية وجهات فقر العالية وهي كرة التوابع بنا فيها من الكواكب
 Tu ٥ نوريته : أي نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات إذ لا بد لجهة الفقر السارية الى
 ارباب الانواع من تأثير وهو انتفاص نوريتها (Tu (Ir) ٥ في السافلين : وهي الطبقة المرضية Tu

كل واحد من العالمين من التكافؤ ، فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب
 والناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله في عالم المثال . وكما انه لا
 بد في الانوار الاشرافية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى
 الحسي ، كذلك لا بد وأن يكون في الانوار الشاهدية نور هو اعظمها وهو علة
 الفلك الاعلى المثالي . وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يملك
 شيء ما تحت ولا يدايه بل هو اكل الاجسام وقاهرها ، فكذا يكون حكم علة
 العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التي في الطبقة المرضية (Tu (Ir

منه في الأعلى. والنهاية في الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهي التقص الى ما لا يقتضى شيئا أصلاً، وإن كان لزوم الكثرة أنما يتصور عن كثرة ولزوم 3 القاهر عن قاهر.

(١٥٦) وإذا كانت الافلاك حية ولها مدبرات، فلا يكون مدبراتها عللها، اذ لا يتكامل الملة النورية بالجوهر الفاسق. ولا يقهرها الفاسق 6 بالعلاقة، فإن النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة. فيكون مدبرها نوراً مجرداً قد نسبته «النور الاسفهد». وهذا يرشدك الى أنه لما كان من لدن الأول ضرورى جهات قهر ومحبة، وفي القواهر جهتا استساق فقرى 9 واستنارة، فتركت الاقسام فى المملولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات

في الاعلى : وهى الطبقة العلوية لنزولها فى المرتبة وهى نوريتها، لان كثرة انعكاس الانوار تحتضى قلة نوريتها ولهذا فان (Tu : قال Tut) النور قد يسيل بكثرة الانعكاس الى حيث لا يتمكس من النور لضعفه Tu : الترتيبات HERI : الترتيبات TMF : شعاع : وفى بعض النسخ « ولا عن كل شعاع شيء » TaMaFa : وإذا : وان F : بالعلاقة : فلا تكون هلة الفاسق وهو الافلاك، بل عللها كلها هى الطبقة العرضية (معاب الاستقام وارباب الطلقات التى هى الانواع الجسية Tu (Ir) : نوراً مجرداً : اى من المادة لا من العلاقة وعلتها مجردة عنها Tu : قد : وقد T : نسبة : نسبها H : النور الاسفهد : لانه (Ispahbad) باللسان الفهلوى زعيم (متقدم Ir) الجيش وراىه، والنسب الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهد البدن Tu (Ir) : الى ١٥ : وفى اكثر النسخ « يرشدك لما ١٥ » TaMaFa : لدن الاول TR : لدى الاول T-I : اى من لدن نور الانوار Tu : ومحبة : القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه Tu : واستنارة : وهى جهة استنارتها Tu : الاقسام : اى جهات القهر والاستنارة، والقهر والمحبة Tu : فصارت : اى المملولات Tu : 11 وغاسق : + الغالب H

في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضا من المستنيرات الكوكبية،
وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات المتأينة عن الفساد
3 المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذلل وهي العنصريات المطبوعة لها
العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثم الدار لما قربت من الاثيريات،
لزمتها أيضا قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.
6 (١٥٧) واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المملول محبة وقهراً،
وللمملول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل. ولأنجل ذلك صار الوجود بحسب
تفاسيم النورية والغاسقية، والمحبة والقهر، والعز اللازم للقهر بالنسبة الى
9 السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقعاً على ازدواج، كما قال
تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون».

1 في الكواكب : كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب
Tu الكوكبية : كالزهرة مثلا Tu : الاثيريات : اى الفلكيات Tu : المؤثرة : اى
في الاجرام العنصرية وهي جهة قهرها اياها Tu : المطبوعة : المنطبعة H : على ما
تحتها : هذا لا يوافق مذهبه لانه منكر (ينكر Fu) عنصر النار كما تبين (Fن) ،
ولهذا قال «سنذكر شرح ذلك» وهو ان المراد من النار هو الهواء العار المصالح للظلمة ،
هذا ان حمل قهرها من الاثيريات على القرب المكاني . وان حمل على القرب بالرتبة
منها لتوحيثها وغير ذلك مما سنشرح ، فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل وهو
الصحيح Tu : اليها : اليه EI : يلزمها ذل : لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي
نسبة النور الاقرب الى نور الانوار ، لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يجبر
من اكتناحه والاحاطة به . ولما وقعت مشقة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة
الانور (من جهة نور الانوار Er) مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة ، كذلك
وسرت في جميع الموجودات على هذا الوجه ، حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المملول
محبة وقهر يلزمه عز ، وللمملول بالنسبة الى علة محبة يلزمها ذل Tu (Er) : ازدواج :
ازواج T : 10 ومن كل ... تذكرون (سورة ٥١ ، الداريات، آية ٤٩) : يعنى هذه المعاني التي

IX.

فصل

- 8 < في اتمّة الكلام على الثواب وبعض الكواكب >
- (١٥٨) ولما لم يكن ترتيب الثواب واقعا على جزاف، فيكون ظلا لترتيب عقلي. ومن الترتيبات - بل ومن الكواكب في الثواب - ما لا يحيط البشر به علما. وعجائب عالم الأثير ونسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثواب عجائب أخرى وكذا في فلك الثواب لا ندركها.
- 9 (١٥٩) واعلم أنه لا ميت في عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالمضو الرئيس المطلق. و«هورخش» الذي هو طلسم «شهرير»

على جزاف: وهو أخذ الشيء مجازة وهو فارسي مررب Tu I فلا Iz-Tu: حاصله E I
 البشر به علما: علم البشر به I I 7 عن: TMF I في فلك الثواب: في الافلاك
 والثواب R I 10 وقوتها: وقوتها T I I الرئيس المطلق: نسبت الى الفلك المركوز فيه
 نسبة القلب الى البدن Tu (Ir) هورخش: وهو اسم الشمس بالفهلوية Tu (Ir) (در اوستا
 Hvarexshaëta) شهرير (شهربور): وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطيقة العرضية التي
 هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحى على
 ما تقدم Tu (Ir) (در اوستا Xshathra Vairya)

فعل عنها الجمهور، ولذلك اقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام، وهي الى
 اثيرى وعنصرى، والاثيرى الى السد والنفس والثيرين الشمس والقمر مثالى القتل والنفس،
 والعنصرى الى اقسام تنتهى الى الذكر والانثى، والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور
 بحيث ازدوج في كل قسة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس، كل ذلك
 لسريان تلك النية الاولى العنقية في الموجودات Tu (Ir)

نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سنة الاشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة، فإن ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السّيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقايى ولا يفعل النهار.

X.

فصل

6

< في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق >

(١٦٠) لما تبين أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر، فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، اذ لا يحجب به شيء عن شيء؛ فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته، اذ النور قياس لذاته.

12

(١٦١) والمتأولون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائداً

١ رئيس السماء: بل العالم الجسماني بنوره وبسحته ويفيض عليه من انواره العجيبة وأتمته النظرية ما يتم به الكون، ولهذا الفضائل والكمالات ذهب أرباب المكاشفات العقلية وأصحاب البحوث الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تمثيله $Tu(Ir)$ (في سنة الاشراق من الحكمة الشرقيين (Ir) ١ يترأى: يترأى T ٢ با: ما H ٣ يفعل I $T(Ir)$: يتل T ٤ كفى: يكفى T والبصر: اذ عند مقابلة المستنير للضوء الباصر يقع للنفس علم اشرافي حضوري على البصر فيدركه، واذا كان عدم الحجاب كافياً في العلم الاشرافي الحضوري، ونور الانوار نور محض، لا يمكن احتجابه من ذاته ولا احتجابه غيره من الوجودات العقلية والعينية عنه Tu ٥ فلا يعزب... في الارض: سورة ٣٤ (السيا) آية ٣

13 زائداً: بزائد R

- عليه ، بل هو عدم غييبته عن ذاته المجردة عن المادّة . وقالوا : وجود الاشياء
عن علمه بها . فيقال لهم : ان علم ثمّ لزم من العلم شيء ، فيتقدّم العلم على
الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ، فانّ عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد
تحققها . وكما أنّ معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته .
وأما ما يقال « أنّ علمه بلازمه منطوي في علمه بذاته » كلام لا طائل تحته ،
فانّ علمه سلبيّ عنده ، فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ؟ والتجرد عن
المادّة سلبيّ ، وعدم الغيبة أيضاً سلبيّ ، فانّ عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به
الحضور ، اذ الشيء لا يحضر عند ذاته - فانّ الذي حضر غير من يكون
عنده الحضور فلا يقال الا في شيئين - بل أعمّ ، فكيف يندرج العلم بالغير
في السلب ؟ ثمّ الضاحكية شيء غير الانسانية ، فالعلم بها غير العلم بالانسانية .
والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية ، فانّها ما دلت مطابقة
أو تضمناً عليها ، بل دلالة خارجية . فاذا علمنا الضاحكية ، احتجنا الى صورة
أخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوّة . وأما ما ضربوا من المثال في
الفرق بين العلم التفصيليّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرت
فوجد الانسان من نفسه علماً بجوابها ، لا ينفع . فانّ ما يجد الانسان من
نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب

١ بل هو : + عبارة عن T (Tu) المجردة : السجرد HEI ؛ النبية : النبية R (در
هر دو موضع) ؛ معلوله : علمه M ؛ فكذلك العلم : فالعلم HEI ؛ العلم : علمه HEI ؛
ان : نعم ان R من ان F ؛ عنده : اي عند القابل بالانطواء Tu عندهم H ؛ فلا يقال :
اي الحضور Tu ؛ بل اعم : بل يراد بعدم النبية ما هو اعم من الحضور ، فيفسر بالحضور اذا كان
عدم غيبة الذات من غيرها ، ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات من الذات Tu ؛ في العلم
بالانسانية : في الانسانية HEI ؛ خارجية : خارجية R ؛ علمنا : علمت I ؛ يجد : اذ يجد Ir

لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن
 للقوة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن
 3 عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم
 إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلب ما كيف يكون عالماً بهما وعنايةً بكيفية ما
 يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلًا من الأشياء،
 6 فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

(١٦٢) فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق، وهو أن علمه بذاته
 هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إما
 9 بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية.

1 اقرب: اى الى الوجود Tu 2 عالما (اى الانسان Fu) : علما T (اى الانسان Tu) 3
 4 جيم: وهو ذاته تعالى Tu 5 باء: وهو لوازمه Tu 6 فسلب ما: فسلبها R فسلب با I وهو
 علمه عند الشائين الذى هو عبارة عن عدم الية عن الذات المجردة عن المادة Tu 7 بكيفية:
 بل بكيفية H 8 فليطلب ... العلم المتقدم: اى على الاشياء لان الحاصل منها لتأخره منها
 لا يكون عناية بها ولا متقدمة عليها. وفي بعض النسخ «فليطلب» وفي بعض النسخ «فبطلت»
 (وكذا HER مطلب I فبطل Ir) اى العناية السقدمة على الاشياء. والظاهر ان «فبطلت»
 (فليطلب Fu: مطلب Mu) تصحيف «فليطلب» (فبطلت: MuFu) لانه ان صح من حيث السنى،
 فلا يصح من حيث اللفظ، اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب، كان الواجب ان يقول
 «فبطلت العناية المتقدمة» لكونه جزء الشرط، وان صح تأويل ويؤيده قوله «فاذن الحق
 فى العلم قاعدة الاشراق» لان الحق انما يقال بازاء الباطل. وأيضا قوله بعد هذا «واذا
 بطلت» اى العناية، فكانه قال «فاذا بطل (بطلت Fu بطل Mu) ما قالوه فى العناية
 والعلم» فالحق فيه قاعدة الاشراق الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء
 السالطين (الآلهين Mu) TuMuFu 1 هو HaRI: T~F- 2 ظاهرة له: على
 سبيل الضور الاشراقى Tu 3 بأنفسها TMF: أنفسها HERI كأعيان الموجودات من
 المجردات والبادية وصورها الثابتة فى بعض الاجسام كالفلكيات Tu (Ir) متعلقاتها: اى
 بتعلقاتها كمصور الحوادث الماضية والمستقبلية الثابتة فى القوس الفلكية Tu (Ir)
 مواضع: وفي بعض النسخ «مواقع» TaMaFa (وكذا H) 1 العلوية: لاحاطة اشراقه الظهورى

وذلك إضافة ، وعدم الحجاب سلبى. والذي يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو
 أن الابصار أنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فإضافته
 إلى كل ظاهر له ابصار وإدراك له ، وتمدد الإضافات العقلية لا يوجب تكرراً 3
 في ذاته. وأما العناية ، فلا حاصل لها. وأما النظام ، فلزم من عجيب الترتيب
 والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المتعكسة كما مضى. وهذه العناية
 مما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات ، وهي 6
 في نفسها غير صحيحة. وإذا بطلت ، تبين أن يكون ترتيب البرازخ عن
 تراتيب الانوار المحضة واشراقاتها المتدرجة في النزول العلوى الممتنع في البرازخ.
 (١٦٣) واعلم أنه إذا كان في سطح ما سواد وياض ، يتراءى الياض 9
 أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم
 النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى في مراتب العلل ، فهو أدنى
 إلى الأدون لشدة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان 12
 هو أقرب ، كان هو أولى بالتأثير في كل ذات وكمالها ، والنور هو مغناطيس القرب.

1 وذلك : + ايضا R : القدر : التقدير F : اما : اما T : تكررا : تكررا T :
 العناية : على ما ذكر المشاؤون Tu : النظام : + العجيب T : ذوات الطلسمات : وهذه
 العناية التي مرّ فسادها وإلها علة الوجود ونظامه كان قدماه اثمايين يبطلون بها مذهب
 القدماء القائلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التي هي علة الوجود والنظام
 الجسماني ؛ وهي في نفسها فاسدة (Tu) Ir : تراتيب HERIZ : ترتيب TMF : المحضة :
 + المختلفة R : المتدرجة : المتدرجة M : 10 : بالقرب : بالنور E : 12 : مغناطيس القرب :
 أي من نور الانوار ، فإن العقل والنفس كلما كان أشد نورا كان أقرب منه ، واعتبر
 ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فإن نور الانوار شمس عالم العقل Tu

العضوي بالمديرات وهي النفوس الفكرية بالذات وبها فيها من صور الحوادث بالعرض ، وكذا
 أن كان في المبادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له تبعاً لكون المبادئ كذلك (Ir) Tu

XI.

فصل

> في قاعدة الامكان الأشرف

3

< على ما هو سنة الاشراف

- (١٦٤) ومن القواعد الاشرافية ان الممكن الأخس اذا وُجد، فيلزم أن
 6 يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فانّ نور الانوار اذا اقتضى الأخس الظلماني
 بجهته الوجدانية، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فاذا فرض موجوداً، يستدعى
 جهة تقتضيه أشرف ممّا عليه نور الانوار، وهو محال. والانوار المجردة
 9 المدبرة في الانسان برهناً على وجودها؛ والنور القاهر - أعنى المجرد بالكليّة -
 أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون
 وجوده أولاً. فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والافلاك والمدبرات

• سنة الاشراف : رجوع به فصل IX من ١٥٠ س ١ خود § الاشرافية : +
 قاعدة الامكان الاشراف وهي T (Tu) 7 بجهته EMRFI : بجهة TH § لا- موجودا
 يستدعى جهة : موجود أشرف ليستدعى E 10 من المدبر : لافتقار النفس الى
 الاستكمال دون العقل Tu ان يكون : - E 11 أولاً : فان قيل ان (Fu) صح
 هذه القاعدة ووجب الامكان الاشراف، لما كان بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف له
 واكرم، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالهم التي حصولها لهم أولى من لا
 حصولها، فليس الممكن الاشراف واجبا، قلنا : ان هذه القاعدة اما تطرد في امكانيات
 الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف
 الواقعة تحتها المتأثرة منها كالتنصريات من المواليد الثلاثة وغيرها، اذ قد يستتبع عليها
 بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل، ولهذا جاز ان
 يعطى الشيء الواحد مرة شريفاً واخرى خسيّة، لا لذاته بل لاستمداده باسباب من
 الحوادث لا تنهاى. واما الامور التي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام
 الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية، فلا يمنحها عما هو اشرف لها واكمل أمر من الامور

ما هو أشرف وأكرم بعد مكانه، وهي خارجة عن عالم الاتفاقات، فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

- (١٦٥) ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب 3 بين الانوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحسروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم ان يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على 6 قواعدهم وليس هذا بصحيح، فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها. والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الاصنام 9

2 واكرم : واكمل F مكانه : مكانه F § في عالم الظلمات THERIFI : في الطلسمات R في عالم الطلسمات M § يلزم : يجب TF : اطرف : واطرف M § والانوار القاهرة : ومما يدل على ان الواجب لذاته والمقول التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قاية لا في أين هي اشرف ما في الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والعلماء السليخين من النوايسيت لها كذلك واخبارهم عنها Tu (Ir) وذوات (ذات F) الاصنام : اي وكونها عطفا على « البدع » ويجوز ان يقرأ مرفوعاً عطفا على « الكون » لكن الاول أولى على ما يظهر بالتأمل Tu

العارجية، لانها إما عليها أو معلولاتها أو لا هذا ولا ذاك، والاخيران (Fu) باطلان، لان ما لا مدخل له في عليّة الشيء لا يكون عدمه سبباً لعدمه، فاختلف شرفها وغستها لا يكون لاختلاف استمدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بطل ثابتة غير داخلة تحت الحركات، بل لاختلاف الفواعل أو اختلاف جهاتها، فيعمل بالاشرف الاشرق وبالاخص الاخص. وهذا بحث شريف ذكر المصنف في «الطواحيات» انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو، فانه قال في «كتاب السماء والعالم» ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات (في المعلومات Tu) ما هو الاكرم لها والاشرف Tu (Ir)، والشيخ فصل هذا الاجمال على ما هو مشروح في كتبه Ir.

- من الانوار القاهرة شاهدا المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة. ثم طلبوا الحجّة عليها لغيرهم ، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرّد إلا اعترف بهذا الأمر. 3 وأكثر اشادات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وافلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاديمون واباذقلس، كلّهم يرون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدا في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدا، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكيّة، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنّبوة على شيء شاهدوه في أرضادهم الروحانيّة؟ 6 9 (١٦٦) وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذنب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء، عظيم الميل اليها؛ وكان مصرّاً على ذلك، لولا ان رأى برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. 12 فمسي يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت،

« لغيرهم : + ممن لا يشاهدا من اشياهم T (Tu) ومجرّد : وفي بحث النسخ «وتجرّد» TaMaFa (وكذا H) اي وذو تجرد Tu 1-2 « بهذا الامر : بهذه الامور R 3 شاهدا : اي الانوار المذكورة Tu 4 الفرس والهند HE : الهند والفرس T 7 اعتبر : اعتبرت R 8 شخص : كبطلبيوس Tu 9 او شخصين : كهو مع ايرخس او ارشيدس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسائية الفلكية Tu (Ir) 10 في أرضادهم : في عالم أرضادهم R 11 كان : اي في بدء شروعه في الحكمة Tu (Ir) 12 هذه الاشياء : وهي تمكث الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والامكاسات على ما هو رأى الاوائل Tu (Ir) اليها : اي الى طريقتهما في كون العقول عشرة لا غير Tu 11 برهان ربّه : وهو مشاهدة (مشاهدته Tu) الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الغلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بأن جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل Tu (Ir)

ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء
المينوية ينابيع الـ«خَرَّة» والرأى التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلصة
الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم³
متفقون على هذا، حتى انّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت
وسمّوه «خَرَداد» وما للاشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أَرديبهشت»

١ ويرى: M ١١ H-iz المينوية (البثوة M ١): اى الروحانية كما اخبر الحكيم
الفاضل والامام (والنبي Mu) الكامل زرادشت الاذربايجانى عنها فى «كتاب الزرد» حيث قال:
العالم ينقسم يقسمين «مينوى» هو العالم التوراني (التورى Mu) الروحانى و«گينى» هو العالم
الظلماني الجسماني (يعنى در بيان پهلوى ménók, gétik ودر اوستا mainyava, gaethya).
ولان النور الفايض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التأييد والرأى وبه
يستضيء الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس، يسمى بالفهلوية «خَرَّة» (يعنى Xwarr ودر
اوستا Xwarənah) — على ما قال زرادشت: «خَرَّة» نور يسطع من ذات الله تعالى وبه
يرأس الخلق بعضهم على بعض، ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بموته، وما
يتغمص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كيان خَرَّة» (در اوستا Kavaēm Xwarənah)، —
والرأى هو واحد الاراء، جل الاضواء المينوية ينابيع الـ«خَرَّة» والرأى (Ir) Tu ١
الـ«خَرَّة» TMFiz: العرة H العبرة ER ١ زرادشت H-iz: زودشت H ١
وشاهدها: على ما قال «المصنف» فى «كتاب» الاالواح «المادية» «ذلك الظاهر
كيخسرو المبارك إقام التقديس والعبودية فأثته منطقية أب القدس ونطقت معه النيب
وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله تعالى وواجهته انوار الله مواجهة،
فادرك منها الحقنى الذى يسمى كيان خَرَّة وهو ألق (القاه Tu) فى النفس قاهر يخفض
له الاعناق Tu ١ متفقون TMF: كانوا متفقين HERI على هذا: اى على ان لكل
نوع من الافلاك والكواكب والبسائط المنصرية ومركباتها رباً فى عالم النور وهو
عقل مجرد مدبر لذلك النوع، والى هذا اشار نينا محمداً عليه افضل الصلوات — ان
لكل شىء ملكا حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك» وتجرم (جرم Mu)
حكماء الفرس بوجود ارباب الاصنام سوا كثير منها (Ir) Tu ١ «خَرَداد»: خَرَداد
H ١ «مرداد»: مرداد HE ١ اَرديبهشت: وهو العقل الدبر لنوع النار والحافظ لها
والنور ابها وهو الدبر لسنوبرتها والمجاذب للدهن والشمع اليها (و وسوا صاحب

وهي الانوار التي اثار اليها انباز قلس وغيره .

(١٦٧) ولا تظن ان هؤلاء الكبار اولى الايدي والابصار ذهبوا الى ان

3 الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين ، فكيف

يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ؟ ثم يكون

شيء واحد بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟ ولا أنهم حكموا بأن

6 صاحب الصنم الانساني مثلاً انما اُوجِد لأجل ما تحته حتى يكون قالباً له ،

1 الانوار : انوار H : وغيره : من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس والفلاطون
وامثالهم الداهيين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلاً هو نور مجرد عن المادة
قائم بذاته معتن به ومدير له وحافظ اياه ، وهو كلى ذلك النوع اما بسنى ان نسبة
هذا العقل - وهو رب النوع - الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتناهم بها
ودوام قسمة عليها ، واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع ، كما يقال كلى ذلك الامر
كذا وينون به الاصل والمقول عليه (MuFu الامر المقول عليه Tu) ، ولكون رب النوع
اصله قيل انه كلى ذلك النوع ، واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما
يقال للمقول وانفوس كليات بهذا المعنى ، لا بمعنى ان رب النوع - الذى هو عندهم له
ذات متعصمة لا يشاركه فيها غيره - نفس تصور معناه لا ينح عن وقوع الشركة فيه حتى
يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئى البجرد عن المادة - وهو رب النوع - بأنه كلى
ومادى لوجوده فى مواد كثيرة وهى اشغامة Tu (Ir) : الايدي : الايدى H : وهو :
اى ذلك العقل المتشخص Tu : ان : ذلك ان R : بينه : وهو رب النوع الذى هو
عقل متشخص Tu : انا : - T : ما تحته : وهو الصنم الانساني Tu : حتى يكون : اى
ما تحته وهو الصنم الانساني Tu : قالباً له : اى للنور البجرد الذى هو ربه اذ لا بد
وان يكون كل موجود ممكن قالباً لشيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى Tu

الارض « اسفند اوند » ... ورب نوع النبتة الداخلة فى اوضاع نواعيسهم « هوم ايزد » وكانوا
يقدمون له (Ir) وكذا كانوا يشنون لكل نوع جسمانى رب صنم ذا عناية عظيمة به
هو المدير له والنسى والفاذى والبولد ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبتات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيها عن انفساء ، والا لكان لها شعور بها ،
فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام Tu (Ir)

فأنهم أشد الناس مبالغة في أن العالى لا يحصل لأجل السافل؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.

- (١٦٨) ولا تظن أنهم يحكمون بأنها مرغبة حتى يقال أنه يلزم ان 3
تتحل وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نورية، وإن لم يتصور أصنامها إلا مرغبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإن المثاليين سلموا أن الانسانية في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الاعيان 6
مع أنها مجردة وما في الاعيان هي غير مجردة، وهي غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكليّة.
ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل 9

§ للمثال : اى للعقل الذى هو رب النوع لكونه صورة متشخصة أيضا Tu § الى غير النهاية : حتى يكون رب النوع قابلاً لاخر وهو لاخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قابلاً لاخر هو معناه وهذه صورته . والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى - وهو الصنم - حتى كأنه اختص به ، فانما استعمال فى رب النوع لان كلا (كل واحد Fu) متبها فى الحقيقة مثال للآخر من وجه ، فكما ان الصنم مثال لرب الصنم فى عالم الحس ، كذلك رب الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ، ولهذا يقال لأرباب الاصنام «المثل» Tu § : انهم : بأنهم T § بأنها : اى بأن أرباب الاصنام النوعية Tu § : نورية : قايمة بذاتها (بذواتها Fu) لا فى أين Tu § أصنامها : التى هى أمثلتها Tu § : للكثيرين : لكثيرين BF § : وما فى الاعيان : وهو الانسانية التى فى الخارج Tu § : R - : T-I § : وهى : اى التى فى الذهن Tu § متقدرة : مقدرة E § : بالكليّة : فلا يلزم من تركيب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركيب مثلكها وهى أرباب الاصنام ، ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثلكها فى عالم الانوار إليها ، فان للماهية النورية كمالاً فى ذاتها به تستغنى عن القيام بعمل ، وللجسدية نفس يحوج إلى القيام بعمل إذ هى كالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية الأخوذة من الجواهر العارضية ، غايها لكونها كمالاً للذهن تقوم به لا بذاتها Tu § : ولا يلزمهم أيضا : واعلم ان التاليفين بالمثال النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا

- كُلَّ شَيْءٍ يَسْتَقِلُّ بِوُجُودِهِ لَهُ أَمْرٌ يَنْاسِبُهُ مِنَ الْقُدْسِ . فَلَا يَكُونُ لِرَايِحَةِ الْمَسْكِ مِثَالٌ وَلِلْمَسْكِ آخَرٌ ، بَلْ يَكُونُ نُورٌ قَاهِرٌ فِي عَالَمِ النُّورِ الْمُحْضِ لَهُ 3 هَيْشَاتٌ نُورِيَّةٌ مِنَ الْأَشْعَةِ وَهَيْشَاتٌ مِنَ الْمَجْبَةِ وَاللَّذَّةِ وَالْقَهْرِ ؛ وَإِذَا وَقَعَ ظِلُّهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ ، يَكُونُ صَنْمُهُ الْمَسْكُ مَعَ الرَّايِحَةِ أَوْ السَّكْرِ مَعَ الطَّعْمِ أَوْ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَعَ اخْتِلَافِ أَعْضَائِهَا عَلَى الْمُنَاسِبَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ قَبْلِ .
- 6 (١٦٩) وَفِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ تَجَوُّزَاتٌ ، وَهُمْ لَا يَنْكُرُونَ أَنَّ الْمَحْمُولَاتِ ذَهْنِيَّةٌ وَأَنَّ الْكَلِّيَّاتِ فِي الذَّهْنِ . وَمَعْنَى قَوْلِهِمْ « أَنَّ فِي عَالَمِ الْعَقْلِ إِنْسَانًا كَلِّيًّا » أَيُّ نُورًا قَاهِرًا فِيهِ اخْتِلَافٌ أَشْعَى مُنَاسِبَةٌ يَكُونُ ظِلُّهُ فِي الْمَقَادِيرِ صُورَةُ الْإِنْسَانِ ؛ 9 وَهُوَ كَلِّيٌّ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مَحْمُولٌ ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَسَاوٍ نِسْبَةً الْفَيْضِ عَلَى هَذِهِ الْأَعْدَادِ ، وَكَأَنَّهُ الْكُلُّ وَهُوَ الْأَصْلُ . وَلَيْسَ هَذَا الْكَلِّيُّ مَا نَفْسُ تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ لَا يَمْنَعُ وَقُوعَ الشَّرَكَةِ ، فَإِنَّهُمْ مُعْتَرِفُونَ بِأَنَّ لَهُ ذَاتًا مُتَخَصِّصَةً ، وَهُوَ عَالَمٌ 12 بِذَاتِهِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ مَعْنَى عَامًّا ؟ وَإِذَا سَمَّوْا فِي الْأَفْلَاقِ كُرَّةَ كَلِّيَّةٍ وَأُخْرَى

1 يستقل : - E 2 نور قاهر : أي عقل Tu 3 منه TMRF : صنفها HEI 4 مع TRF : على HEMI 5 المذكورة من قبل : وهي المناسبة الموجودة في الأتوار البجدة البفتية لهذه الصورة في هذا العالم Tu 6 تجوزات : يجب حلها على ما ذكرنا وما سدكره لا على ما فيه الشاؤون Tu 7 إنسانا كليا : مثلا إنسانيا F 8 في : فيها F 9 مناسبة : مناسبة F 10 في المقادير : وفي نسخة « في الأعيان » TaMaFa 11 وهو : أي ذلك النور القاهر Tu 12 الشكل H-Iz : الكلي T 13 له : أي للنور القاهر الذي هو رب الصنم Tu

رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخامسة من خواصه ، بل يقولون إن لكل نوع جسماني مستقل رباً نوع له هيشات غورانية روحانية إذا وقع ظله في عالم الأجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه Tu 1 كون الشيء : كون الشيء I لكل شيء M

- جزئية، لا يعنون به الكلّي المشهور في المنطق، فتعلم هكذا.
- (١٧٠) وأما الذي احتج به بعض الناس في إثبات المثل من «أن الإنسانية بما هي إنسانية ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم. 3
- فإن الإنسانية بما هي إنسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة، فما كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين. وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة يكون لا اقتضاء 6
- كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة. ثم الإنسانية الواحدة المقولة على الكل 9
- أنما هي في الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل الى صورة أخرى. وما قيل «أن الأشخاص فاسدة والنوع باق» لا يوجب أن يكون أمراً كلياً قائماً بذاته، بل للنصم أن يقول: الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الاشياء أفتناعية. 12

« لا ... المشهور في المنطق : بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب الكرة المشتقة على جميع كراته السنزومة لجميع احواله Tu » هكذا : هذا هكذا Ha وهو انهم لا يعنون بكون رب صنم النوع كلياً الكلّي المشهور في المنطق ، بل يعنون به كونه مستلزماً لجميع احوال النوع Tu » احتج TMF : يحتج HERI « فهي واحدة : وكذا القرية وغيرها من الانواع ، فكل نوع جسامي له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطلب المبنى المعقول منه ، وهذه الاشخاص هي « المثل الانطلاوية » (Ir) Tu » الكثيرين : كثيرين M « وليس إذا ... اقتضاء الوحدة THaMFI : وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة اقتضت الوحدة إذ ليس لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ER وفي بعض النسخ « وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها يقتض الوحدة » وفي البعض « وليس إذا لم يقتض الإنسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة » (وكذا H) والاول أولى من الثاني وهو من الثالث على ما لا يعنى TaMaFa » ثم : اي هذا الدليل بعد تسليم ما غيه من البقعة السنزومة لا ينتج المطلوب وهو كون الإنسانية الواحدة موجودة في الخارج Tu » ان يكون : اي النوع الباقي Tu

- (١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الافتناعيات، بل على أمر آخر. وقال افلاطون «إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورانية». وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلوية التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار». ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل،
- 6 ما صرح به افلاطون وأصحابه: أن النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة بالكل.
- 9 فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاق الالهى. ما هذا مختصره الى قوله «حجبت الفكرة عني ذلك النور». وقال شارح العرب والعجم «ان لله سبعا وسبعين حجاباً من نور، لو

§ وإسحاب المشاهدات : كفيثاغورس وإبازفلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الامانيق
 § Tu (Ir) : الافتناعيات : الافتناعات TEI على أمر آخر : وهو الكشف والشاهدة
 أولاً، ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الأدلة ثانياً، والمثل التي أبطلها المتأخرون
 هي ان يكون انسانية (الانسانية Tu) مجردة موجودة في الاعداد مشتركة بين جميع
 اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر
 معقول باق دائم لا يتغير أبداً، وهو باطل لا يقول به جاهل فصلاً عن فاضل كافلاطون
 § Tu (Ir) : نورانية T : نورية H~I اي حقولاً مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف
 نورا الى آخر المراتب كالأفلاك المحيطة بعضها ببعض، فلماذا سماها بالأفلاك تجاوزاً
 § Tu (Ir) : سورة ١٤ (ابراهيم) آية ١٩ : بدنه : بذاته M : الى العلة الالهية :
 وفقى يش النسخ «الى العلة الاولى الالهية» TaMaFa : ذلك النور : ذكر
 في التلويحات (Cf. Opera metaphysica et mystica I p. 112) وحكمة الاشراف هذه
 الحكاية من افلاطون الالهى وهو الاشبه، ورأيت في بعض الكتب ان الحكاية منقولة
 عن ارسطاطاليس Ir وأصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الإله

كُشِفَتْ عَنْ وَجْهِهِ لِأَحْرَقَتْ سَبْعَاتٍ^١ وَجْهَهُ مَا أَدْرَكَ بَصَرَهُ. « وَأَوْحَى إِلَيْهِ اللَّهُ

١ كَشَفَتْ T : كَشَفَ H-I « مَا أَدْرَكَ بَصَرَهُ : وَفِي رِوَايَةٍ « سَبْعَاتٍ سَبَاب » وَفِي أُخْرَى « سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ ». وَفِي حَدِيثِ أَبِي إِمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ « أَنَّ جِبْرِيلَ عَمَّ قَالَ : يَا مُحَمَّدُ إِنِّي دَلُّوتُ مِنْ اللَّهِ دُنُوًا مَا دُنُوْتُ قَطُّ. قَالَ : كَيْفَ كَانَ : يَا جِبْرِيلُ. قَالَ : كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنِي سَبْعُونَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ. « وَفِي حَدِيثِ أَبِي مُوسَى « حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لِأَحْرَقَتْ سَبْعَاتٍ وَجْهَهُ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ. « وَفِي رِوَايَةٍ « مَنْ تَوَرَّ وَظَلَمَ. « وَالسَّبْعَاتُ جَمْعُ سَبْعَةٍ، وَالرَّادُ بِهَا الْأَوَارِ الدَّلَاتُ الْإِلَازِيَّةُ الَّتِي إِذَا رَأَاهَا الْمَلَائِكَةُ الْقَرْمُونُ سَبَعُوا لَهَا بِرُوحِهِمْ مِنْ جَلَالِ اللَّهِ وَعَظَمَتِهِ. وَلَمَّا تَحَرَّجَتْ الْبَصَائِرُ وَالْأَنْظَارُ وَارْتَجَّتْ حُلُقُ الْإِنْكَارِ دُونَ الْأَوَارِ عَظَمَتِهِ وَكِبَرِيَّاتِهِ وَاشْتَعَتْ عِزَّهُ وَصِلَاطَاتِهِ، فَكَانَتْ الْإِلَازِ كَالْحَبِيبِ الَّتِي تَحُولُ بَيْنَ الْقَوْلِ الْبَشَرِيِّ وَمَا وَرَاءَهَا، لَوْ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ - أَيِ ذَاتِهِ - قَتَلَتْهَا مَا وَرَاءَهَا، لِأَحْرَقَتْ عَظَمَةَ جَلَالِ ذَاتِهِ وَافْتَتَتْ مَا إِدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ لَدَمِ إِطَاقَتِهِ (طَاقَتُهُ Tu)، وَهُوَ يَمْدُ فِي الدُّنْيَا مُنْفَسِّ (مُنْتَمِر Mu) فِي الشَّهَوَاتِ مُتَالِفٍ بِالْمَحْسُوسَاتِ مُجْجِبٍ بِالشَّوَاغِلِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْعَوَائِقِ الْجِسْمَانِيَّةِ عَنْ حُضُورِ الْقُدُسِ وَالْإِتِّصَالِ بِهَا وَمُشَاهَدَةِ جَمَالِهَا. وَالْفَرَضُ مِنْ إِبْرَاهِيمَ (إِبْرَاهِيمُ Tu) هَذَا الْعَدِيدُ أَنَّ هَذِهِ الْحَبِيبَ النُّورِيَّةَ هِيَ الْأَوَارِ الْمَجْرَدَةُ مِنَ الْقَوْلِ

أَنَّ يَكُونُ مِنَ أَفْلَاطُونٍ كَمَا ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ هَيْهَنَا وَفِي التَّلَوِيحَاتِ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ « إِنِّي رَبُّهَا خُلُوتٌ يَنْفَسِي كَثِيرًا عِنْدَ الرِّيَاضَاتِ وَتَأْمَلُ أَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الْمَجْرَدَةِ مِنَ الْمَادِيَّاتِ، وَخَلُمْتُ بَدَنِي جَانِبًا، وَصَرْتُ كَأَنِّي مَجْرَدُ بِلَا بَدَنٍ مَرَى عَنِ الْمَلَابِسِ الطَّبِيعِيَّةِ فَكَأَنِّي دَاخِلًا فِي ذَاتِي لَا أَسْقِلُ لِحْيَتَهَا وَلَا أَنْظُرُ لِحْيَتِهَا عِدَاهَا وَخَارِجًا عَنْ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ، فَعَبَسْتُ أَرَى فِي ذَاتِي مِنَ الْإِحْسَنِ وَالْبَهَاءِ وَالسَّنَا وَالْغِيَاءِ وَالْعَاسَنِ السَّجِيَّةِ الْغَرِيبَةِ الْإِيْفَةِ مَا أَبْقَى مُتَعَجِّبًا سِيرَانٍ بِأَمَتَا (نَاقِبَا Mu). فَاعْلَمْ إِنِّي جِزءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ الْأَعْلَى الرُّوحَانِيِّ الشَّرِيفِ الْكَرِيمِ وَأَنِّي ذُو حَيَاةٍ فَعَالَةٍ. ثُمَّ تَرَقَّيْتُ بِذَهْنِي مِنْ ذَلِكَ (هَذَا Fu) الْعَالَمِ إِلَى الْعَوَالِمِ الْعَالِيَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْحَضَرَةِ الرَّبُّوبِيَّةِ، فَصَرْتُ كَأَنِّي مُوَضَّوعٌ فِيهَا مُتَمَلِّقٌ بِهَا، فَأَكُونُ فَوْقَ الْعَوَالِمِ الْعَقْلِيَّةِ النُّورِيَّةِ، فَأَرَى كَأَنِّي وَقِفْتُ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ الشَّرِيفِ وَأَرَى هُنَاكَ مِنَ الْبَهَاءِ وَالنُّورِ مَا لَا يَقْدِرُ الْإِنْسَانُ عَلَى وَصْفِهِ وَالْأَسْبَاعُ عَلَى قَبُولِ نَعْتِهِ. فَإِذَا اسْتَرْقَيْتُ ذَلِكَ الشَّأْنَ وَغَلَبَنِي ذَلِكَ النُّورُ وَالْبَهَاءُ وَلَمْ أَقْوِ عَلَى احْتِمَالِهِ، هَبَطْتُ مِنْ هُنَاكَ إِلَى عَالَمِ الْفِكْرَةِ، فَحَبَسْتُ حَبِيبَتِ الْفِكْرَةِ عَنْ ذَلِكَ النُّورِ، نَاقِبِي مُتَعَجِّبًا أَنِّي كَيْفَ انْتَحَدَرْتُ عَنْ ذَلِكَ الْعَالَمِ وَعَجِبْتُ كَيْفَ رَأَيْتُ نَفْسِي مُثَلِّيَةً نُورًا وَهِيَ مَعَ الْبَدَنِ كَهَيْئَتِهَا. فَعِنْدَهَا تَذَكُّرْتُ قَوْلَ مَطْرَبُوسٍ (كَذَا) : طَاهِرًا : هِرَقْلِيطُوسُ (حَيْثُ أَمَرَ بِالطَّلَبِ وَابْتَحَثَ عَنْ جَوْهَرِ النَّفْسِ الشَّرِيفِ وَالْإِرْتِقَاءِ إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ « TuIr. (Cf. Plotin, Ennéades IV 8 I, éd. E. Bréhier t. IV p. 216)

« نور السموات والارض » وقال « ان العرش من نوري »

- ومن الملتقط من الأدعية النبوية « يا نور النور ! احتجبت دون خلقك ، فلا
 يدرك نورك نوراً . يا نور النور ! قد استنار بنورك أهل السموات واستضاء
 بنورك أهل الارض . يا نور كل نور ! خامد بنورك كل نور . » ومن الدعوات
 المأثورة « أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك . » ولست أورد هذه
 الاشياء لتكون حجة ، بل نبيها تنبيهاً ، والشواهد من الصحف وكلام

1 نور السموات والارض : سورة ٢٤ (النور) آية ٣٥ . لا يعني انه تعالى منورها على
 ما يقوله بعض المفسرين هرباً من اطلاق اسم النور عليه ، بل بمعنى انه معض النور البحت
 وان ماير الانوار شرر من نوره Tu (Ir) من نوري TMRFIr : من النور HEI
 من نور Ha . والعرش ثلثة : العرش العقلي وهو العقل الاول ، والعرش النفسى وهو نفس
 الفلك الاول ، ولا يخفى انها نوران فايقان من نور الانوار المقدس ، والعرش الجسماني
 وهو الفلك الاعلى وهو من بعض العقول المنتهية الى نور الانوار المقدس ، وكل الوجود
 على الحقيقة من نوره Ir (Tu) وقوله تعالى وهو رب العرش المجيد يريد به العرش
 العقلي ، والكريم النفسى ، والعظيم الجسماني Ir : الملتقط من : الملتقط عن HEI
 خلقك : خلقك E : فلا ... نور : اى لا يعيط بنورك شىء من الانوار العقلية TuIr :
 بنورك : بنورك R : يا نور كل نور : يا نور النور كل نور R : خامد بنورك T : خامد
 لنورك HEF خامد لنورك TIMRI : كل نور : R : أسألك RF : أسألك T : اركان
 عرشك : فنور وجهه هو حقيقته ذاته الصادر عنها العرش وما يعويه من المواقم النورية والظلمانية
 التى هى عبارة عن اركان العرش Tu (Ir) : الصحف : اى المنزلة على الانبياء عم Tu

والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية ، لان العقول على كثرتها والنفوس العلكية وان
 تناهت تكن النفوس المتفاوتة غير متناهية . والمراد من الحجب الظلمانية - على ما فى
 الرواية الاخرى - الاجسام الفلكية والمنصرفة والثالية TuMuFu ليس المراد من ذلك
 ما يقوله اهل اللغة ان سبعينات وجه الله جلالة وعظمته ، بل مراده نفس الذات الواجبة
 الوجود . فلو فرض كشف هذه الحجب كلها عن ذات السالك الطالب له تعالى ، لاحتق
 نور الذات الالهية ما ادركه بصره من الانوار النفسية السالكية اليه حتى تسمى عن
 ذاتها وتتعد بأصلها بحيث يصير العقل والماثل والمقول على سبيل المجاز هرباً واحداً Ir

الحكماء الأقدمين مما لا يحصى .

- (١٧٢) قاعدة > في بيان جواز صدور البسيط عن المركب . < النور
القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يمانله ، بل يصدر ما يصدر 3
عن بعض الأعلىين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فتصير كجزء
للعلة ، فيحصل من المجموع المعلوم مخالفاً له . ثم المعلوم يقبل من أشعة
أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته ، فيقع اختلافات كثيرة في 6
القواهر ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ،
ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة .
- (١٧٣) قاعدة > في بيان أقسام أرباب الأصنام . < ومن القواهر 9
النازلة ما يقرب من النفوس ، وكما أنّ من النفوس ما احتاج الى توسط
الروح النفساني ، ومنه ما يكون لشدة نفسه لا يحتاج الى ذلك - كالنفس
النباتية ، - ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات - كالمرجان ، - ومن النبات 12

١ ما : - R 2 البسيط عن المركب TuMuFu : المركب عن البسيط Mut 3 منه :
منه TM 4 اشت : وهي الاشعة الحاملة فيه من الانوار الاخرى Tu (Ir) 5 يصدر : + عنه T 6
بعض الأعلىين : وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة
المرضية السافلة الحاملة من العالية Tu (Ir) 7 وباعتبار HMPiz : باعتبار TER 8 انوار
كثيرة : كثرة F 9 فتصير : اي تلك الاموار Tu 4- كجزء للعلة : لانها المجموع المركب
من الذات والاشعة التي فيها Tu (Ir) 10 مخالفا له : اي في البساطة والتركيب لتركيب العلة
من ذات القاهر الاعلى الطولي ومن انوار الاشعة التي فيها وساطة المعلوم الاسفل
المرضى ، اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر سابغ صدرت عن علل مركبة بحسب
الاختلاف بسيطة بحسب الذات . واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نور بذاته مستتير بأشعة
عرضية . ثم بصير البسيط الصادر بما يقل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهي
استقرى في الجواهر النورية والنازلة بحيث لا يقتضى صدور نور منه Tu 11 يقل : + النور T
(Tu) 12 قبلت T : قبل H 11 لشدة TMRF : من شدة HEI 11-22 12 كالنفس النباتية :

ها قرب من الحيوان - كالنخل -، ومن الحيوانات ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنة وغيرها - كالقرد وغيره -، فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، ومن الانوار المنصرفة البشرية ما كان يكاد عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً منصرفاً، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه لنقص في جوهره. والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراف،

1 ما قرب من الحيوان : ما يقرب من هيئة الحيوان R : الحيوانات T : الحيوان H-I : قرب : يقرب R : من : الى F : الباطنة : وفي بعض النسخ بدل الباطنة « الناطقة » (وكذا R) والاول اولى TaMaFa : البشرية HERI : - TMF اى النفوس البشرية Tu : عقلاً : كنفس الكاملين من الانبياء والعلماء الناطقين Tu : منها : عنها T : كبعض البهايم : وفي بعض النسخ « لبعض البهايم » اى ما كاد يكون نفا لبعض البهايم TaMaFa : هو فيه T : - H-I : اى فى ذلك الصنف الشلق به بل يكون هو كالمنصرف فيه Tu : لنقص : لنقص ما R : فى جوهره : ففى نتيجة لقوله « وكما ان من النفوس » وتقريره ان قول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من عدة نقصه لا يحتاج الى ذلك ، كذلك (Tu-) القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج فى اعتناؤه بالاصنام لكماله الى متوسط يقين عنهم هو نور مجرد آخر ، تصرف فى تلك الاصنام ، وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام واربابها من القواهر النازلة ، ومنها ما لا يحتاج فى الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كأرباب اصنام البسائط المنصرفة والمركبات الجادية (العادة Fu) ، وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب ، فكاه قال : وكما انه (ان Tu) من النفوس كذا ، من القواهر النازلة كذا Tu

لتعلقها بأيدى النباتات من غير توسط روح نفساني ، ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس ، لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هي اطلب منها ، واذا ذلك فيستحيل ان تصرف فى البدن من غير متوسط لان احدهما فى غاية اللطافة والاخرى فى غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية ، اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط Tu

ألا أن الضعف الذي في الجوهر لا يجبر بالنور المستعار، لا سيما إذا كان ذلك النور من العوالى. فالأنوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، أى ليس بينها وبين صنعها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لنفسها وقصورها عن 3 افادة نور مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضًا. وكذا غيرها من مركبات الجمادات.

XII.

فصل

6

> فى بيان عدم تنهى آثار العقول

وتنهى آثار النفوس <

9 (١٧٤) ولا تظن أن الأنوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، إذ كل متقدر برزخى، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجود. وكلها مشاركة في الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة النورية 12 إلى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة في غيره. وليس بصحيح تشنيع من يقول: أن النور كيفية وعرض هيئنا، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شيء من النور عن المحل، لاستغنى الجميع. فإنه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور 15

1 المستعار : وفى بعض النسخ < المستفاد > (وكذا Ir) أى من إشراقات الأنوار العوالى عليه TaMaFa 1 لا سيما TMFIr : سيما HERI 2 ذلك النور : أى الذى عليه الإشراقات Tu 3 من العوالى : فإنه أولى بأن لا (لا : Tu) يجبر (يتكرر Mu) بالنور العرضى لقلته فى العوالى لأنه إنما يتكرر فى السواقل Tu 4 بها : لها H 5 آثار النفوس : + وإن لا مؤثر فى الحقيقة إلا نور الأنوار Tu 6 لا تظن : لا تظن HR 7 بسيطة : ووجودها نفس ظهورها الممتوى Tu 8 مشاركة : وفى بعض النسخ < مشاركة > TaMaFa (وكذا HEI) 9 14-13 من يقول : وهم جماعة الشاين Tu 10 مانه : أى فان هذا التشنيع Tu

- أما هو لكماله، وكماله ببجوهه، وغاية نقصه بالعرضية والاضافة الى المحل.
 فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه. فاذن التفاوت قد يكون
 3 بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحي
 لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد
 تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشعاع على أي وجه يفرض. وتفاوت
 6 النورية ليست إلا بالأشدية والكمال، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا
 تناهي، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره
 وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصص شدته عند حدّ يمكن ان يتوهم وراءه
 9 نور، فيكون له حدّ وتخصص مستدعٍ لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره
 لجميع الاشياء. فعلمه نوريته، وقدرته أيضاً نوريته وقهره للاشياء، والفاعلية
 من خاصية النور. وأما الانوار القاهرة من المقربين، فانوارها متناهية، ان
 12 غنى بالنهاية أن يكون الشيء وراء ما هو أتم منه؛ وهي غير متناهية الشدة
 ان غنى أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فاقا سنبرهن على
 دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية العدد.
 III والنور المدبر يجب نهاية آثاره، فانه ان كان غير متناهي القوة، ما انحبس

١ بالعرضية : العرضية E ١ وحوامل : وحوامل R ١ فكونه موجباً للشعاع : ثابت وحاصل
 « على أي وجه يفرض » أي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصورية او العقل
 الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصورية لقبول الاشعة ، وكيف ما كان فالنور المصباحي له
 مدخل في وجود الاشعة المتعددة ، وفي نسخة « فيكون موجداً للشعاع » وفي نسخة « فيكون
 موجباً للشعاع على أي وجه يفرض » TaMaFa ١ وكمال نوريته : وكماله نورية R ١
 ١ قوانا : قبولنا E ١ 10 أيضاً نوريته RI : أيضاً بنوريته T=F ١ 12 وهي : وهو R ١ 13 ان غنى
 (+ بها R) ان لها صلوح ان HRI : ان غنى بها صلوح ان E ان غنى ان لها صلوحا ان TMF

في علايق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعي، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النوري. فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفّة، أنما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوة الغير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فإذا كان كذا، فنور الانوار وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي، وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما ينأ من قبل. وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سنبرهن عليه أنّ في عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(١٧٥) واعلم أنّ تضاعف الاشراقات لا بد منه ونسبها. ولست أدعى أنّ جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات. وكل ما فرض من العجائب، فإنّ هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا

١ ومتناهي : M | مدد TMRF : لمدد HEI | وهو : وهي T | و... وراء ما لا يتناهي : + وهو الانوار القاهرة ذوو القوى الغير الشامية T (Tu) | من قبل : من المئات والانوف الغير المتناهيين مع تناوئها Tu | مدد... صاحب الصنم : بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة، فإن نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بدواتها (بداتها Tu) فهي معركة بالشوق والعشق كما يعرك (يعرك Mu) الماشق مشوقه (بمشوقه Mu) وان لم يتحرك، ولوصول الفيش العقلي والاشراق الآتشي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يشكل بأجرامها Tu | ان تضاعف : ان في تضاعف R | ونسبها : اي ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بد منه أيضا، وفي بعض النسخ « ونسبها كثيرة » وهذا ألصق بقوله « ولست أدعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته » وانما كان لا بد منه لان كثرة أنواع الاجسام العنبة والثابتة وما ينشأ من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب (الغريب Tu) يستدعي وجود موجباتها في العالم العقلي وهو (وهي TuMu) تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل ... Tu | في الظلمات : في عالم الظلمات R | هناك TMEI : هناك HER

- عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنَّا قد أحطنا - ونحن في الظلمات - بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنتاجاتنا وهو محال، بل كوُنَّا في
- 3 الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب. وما ذكرناه أنموذج.
- (١٧٦) واعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو
- 6 الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصل منها فعلها، والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأنه ليس فيه شأنه على أنه قد يسامح في نسبة الفعل الى غيره..

• أنموذج : وقد ذكرنا في كتابنا المسمى بـ «الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية» شيئاً من هذه النسب في بعض التفصيل فليطلب من هناك Ir • واسطة THMR : واسطة واسطة ERFI، + ودون واسطة E • ليس : ليس R • شأن : أي في الوجود Tu • ليس فيه شأنه H-I : ليس فيه شأن فيه (منه T) T • الى غيره : لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل الجواز لا المحبة اذ لا مؤثر الا الله مع Tu

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الأنوار

والأنوار القاهرة

وتسميم القول في الحركات العلوية

وفي نسول

1.

فصل

> في بيان أن فعل الأنوار أزلي <

- ٩ (١٧٧) نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، ألا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وألا فهو مما لا يتصور وجوده؛ أو توقف على غيره، فما كان هو الذي توقف عليه، وقد فرض أن التوقف عليه وهو محال. ١٢ وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه، فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فإن لهذه مدخلا في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدما على جميع ما عدا نور الأنوار، فإن ١٥

١٥ سنذكره : سنذكر H أي في الفصل الثالث من المقالة الرابعة (بند ٢١٠) حيث قال > وإنما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدد... والبراد أنهم لا يؤثرون في العالم بعد أن لم يكونوا مؤثرين في شيء منه، بل تأثيرهم أزلي، وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بأنه جل وعلا لا يشمل من جوده وكذا الأنوار القاهرة Tu 11 فهو: هو ERI 12 لما كان : كما R 1 توقف عليه : يتوقف عليه I 1 التوقف : التوقف E وهو : فهو EI 1 محال : - R 1 في أفعالنا : على الوقت R 1 ولا وقت ...

نفس الوقت أيضًا من الاشياء التي هي غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار -
 وجميع ما يفرضه «الصفاتية» سفة - دائمة ، فبدوم بدوامه ما منه ، لعدم توقفه
 3 على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحث فرض تجدد، مع أن كل ما
 يتجدد يعود الكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها وأضواءها المجردة
 دائمة. وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من التير لا التير من الشعاع؛ وكلما
 6 بدوم التير الاعظم، بدوم الشعاع مع أنه منه.

II.

فصل

> في بيان أن العالم قديم

9

وأن حركات الافلاك دورية تامة <

(١٧٨) كل هيئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة. وكل ما لم يكن زماناً

1 أيضًا :- TMF غير نور الانوار : غير نور التور F : الصفاتية : أي الاشعرية ومن
 يجري مجراها Tu : دائمة : لانهم قائلون بقدمها Tu واعلم ان القول بالصفات القديمة
 من العيوب والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول بها (Mu) به
 الاشاعة، وان كان باطلا - لما علمت ان صفاته عين ذاته تعالى - فان ثبوتها (Fu) ثبوته
 لا يقدح ثباتها فيه كما ظن القوم (المتكلمون Ir) من انه اذا فعل بالارادة ادفع برهان
 الالوية عنهم، فان الارادة وكل سفة غير ما اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على
 غيرها، وجب ان تدوم بدوامها (Ir) Tu بدوامه : أي دوام جميع ما يفرضه الصفاتية Tu
 ما منه : أي الذي يحصل من الجميع Tu : يتجدد : يتجدد HE : الاعظم : - HE مع
 انه منه : فكذا العالم مع الواجب بدوم بدوامه مع انه منه، ولا يلزم منه محال على ما ظن Tu

ما عدا نور الانوار : حتى يقال ان ايجاد العالم توقف على ذلك الوقت، وفي بعض النسخ
 «ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار» (وكذا RI)
 والاول اظهر وأولى لان هذا (Ta لا) يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa

- ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث إذا حدث، فشيء مما توقف عليه هو حادث،
 إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، إذ لا بدّ من مرجح في جميع الممكنات.
 3 ثم مرجحه أن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن
 حادثاً. ولما كان حادثاً، فشيء مما توقف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود
 الكلام الى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة
 وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع،
 6 والآيمود الكلام الى أوّل حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود
 حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدد لماهيته، أنما هو الحركة.
 وللحركات المستقيمة حدّ، إذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحقّقها. ونعلم
 9 أن البرزخ لا يتحرك بطبيعته إلا لفقد ملايم؛ فإذا وصل اليه وقف، حتّى لو
 كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجّح وجوده له، فلا يتحرك، إذ لا
 يطلب ما لا يترجّح له وجوده. والقسريّات من الحركات أمّا من الطبع أو
 12 الإرادة وستعلم أن ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة
 ارادية لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائماً، لوجوب تحلّل هذه
 التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطّعة. ولما وجب استمرار حركة
 15

1 فهو حادث : فهو الحادث TF اى زمانى Mu اى الزمانى TuFu 1 هو حادث : اى زمانى
 وهذا بعلاف الحادث الذاتى ، وهو الذى يتقدمه عدم ذاتى كالمسكنات القديمة ، فانه لا يلزم من
 حدوثه ان يكون شيء مما توقف (يتوقف Mu) عليه حادثا زمانيا (حادث زمانى MuFu)
 Tu 4 توقف TRF : يتوقف HEMI 5 الكلام : + الآن R 6 وجودها : آحادها H
 اى وجود آحادها Tu 7 وللحركات ... حد : والحركات ... لها حد R 8 ما يلايمه :
 ما لا يلايمه E وجوده : اى وجود البرزخ Tx له : اى لذلك الملايم Tu 9 وجوده :
 للحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى اجازها الطبيعية Tu من الطبع : بالطبع TM
 10 ان يكون : - H 11 لبرزخه : لبرزخ T لوجوب : لوجود EF

دائمة لا تنقطع، فهي للأفلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد يكون للأفلاك بحسب هبده حركاتها المفروضة ومنتهى حركاتها وإضافاتها 3
يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتبين فيها فقط الإضافات.

(١٧٩) لكثرة: واعلم أن الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية، لطلعت من مغربها؛ وتعلم 6
أن النهار ليس إلا من طلوعها، فيتشتى النهار وليس كذا. وعلمت وجود المحدد، وأن السفلى بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أي جانب فرض، كانت قاصدة إلى العلو ولا يلايمها، وسيأتيك كيفية أمره. وجميع 9
الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك، فهي علّة حدوث الحوادث، ولا يقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسيط، وآل لزم التحلل

§ ويتبين (وتبين R) ... حواملها : - MF . واعلم أن الحكماء لما سوا الإنسان بالعالم الصغير والأفلاك بها فيها - وهو العالم الجسماني - بالإنسان الكبير، توهوا الفلك إنساناً مضطجعا على قفاه، رأسه إلى جهة الجنوب وهو السفلى، ورجلاه إلى الشمال وهو العلو، وجنبه الأيمن إلى المشرق والأيسر إلى المغرب، وهداه إلى وسط السماء (+ الظاهر Fu) ، وخلفه إلى الظهر (Ir) Tu § مبدء حركاتها المفروضة : إلى الشرق Tu § ومنتهى حركاتها : إلى الغرب Tu § وإضافاتها : أي إلى سنى الرأس والقدم والشمال والجنوب Tu § يمين : وهو الجانب الشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الإنسان Tu § ويتبين فيها فقط الإضافات : أي الموجبة للجهات الست أما بالنسبة إلى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسنى الرأس والقدم (+ له Tu) أو بالنسبة إلى أنه إنسان مضطجع كما ذكرنا، ولولاها لما تبين فيها الجهات إذ ليس لها قدامتها ذلك، وفي بعض النسخ « ويتبين فيها فقط الإضافات » (TaMaFa) أما لأن مشرق كل نقطة على الأرض هي مغرب النقطة المقابلة لها عليها، وقس الباقي عليه، وأما لأن تلك النقطة تتغير (تتغير Tut) بحركتها فيغير النقطة التي فرض تبين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا (Ir) Tu § واعلم TMF : أعلم HERI § فيتشتى : فيتشتى T § فهي : وهي T وفي نسخة « فهي » وهذا أولى TaMaFa § الحوادث : وفي بعض النسخ « العادات » TaMaFa (وكذا HEI)

وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطية دأيمة.

- (١٨٠) واعلم ان الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها :
 وغير ذلك أيضاً متشبهة بمناسبات الأمور القدسية وأشعة الانوار القاهرة. ولما لم
 يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع، والكواكب كل منها يحجب بعضها عن
 بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكل وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم
 الفواهر، اذ في البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتى تصير
 آتية في الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيفان.

§ ومناسبات حركاتها : ومناسباتها R § وغير ذلك أيضاً : اى من المقارنات والترسيمات
 والتثنيات والتدريسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية Tu (Ir) §
 الامور القدسية : اى الانوار المجردة العقلية Tu § القاهرة : وذلك مناسبات عقلية متناهية
 متعينة مترتبة مضبوطة معطوطة، كما ان الدورات العقلية وهياتها واحوالها كلها متناهية متعينة
 مترتبة معطوطة، وكما ان الدورات العقلية مع هياتها علة للدورات الجسائية وهياتها،
 كذلك المناسبات العقلية التى هى بين الانوار المجردة واشتمها علة للمناسبات الجسائية
 التى بين الاجسام وهياتها. وهى هذا كل ما فى العالم العقلى يبرى الى العالم الحسى
 والمثال على مناسبات معطوطة، وبالعجلة العالم الجسائى يعدو حدو له لم العقلى، فهو
 طله، والظل تبع للظل. وكل حادث حدث لا بد له من علة حتى ينتهى الامر الى الاخير
 الى انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع
 بالحركات، فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يقبض العقل
 بالمفارق الهيئة النووية الروحانية او الظلماتية الجسائية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على
 كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر الفسائية والجسائية. فيحدث تلك النسبة على ما
 يقتضيه الداخل والقابل، وهو اما يستمد لقبول القبض بنفوذ انوار الكواكب فى الاجرام لدى
 الاوضاع المخططة، وهو المراد من تأثير الاجرام الفلكية MuFu § يمكن HMEI : يمكن
 TER § فلا : فلم HEI § حجاب : العجائب R § فحفظت : اى الافلاك Tu § ذلك :
 اى الجمع بين الاوضاع السوجية لحدوث جميع المناسبات Tu § والاستيفان : وذلك لان

- (١٨١) وليس على ما يفرسه اتباع المثاليين من أن كل فلك في حركته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه. فإن الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرس على ما سرحوا به حركة الكواكب. فالكوكب تارة راجع، وتارة مستقيم، وتارة في الأوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهها بشيء واحد، وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثر المناسبات النووية؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف احوالها إلا لمناسبات أشعة وأنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض إلا تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها، ثم تستأنف. والمتأوون في هذه التشبهات اعترفوا بنسب من المثال الذي ردوا فيه على

• بواحد : اى بقل نوري مجرد Tu • على ما سرحوا به : على ما مر جوابه H
 • فكيف يكون : اى هذا الاختلاف الكثير Tu • بالاشراقات : اى بالاشراقات الكثيرة العقلية الفعنية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها على ما (كما Tu) يقول به الاشراقيون
 Tu (Ir) • لتكثر : ليكثر El • حركاتها : حركتها R • وانوار : + عقلية (Tu) T • في المعشوقات : اى القاهرة Tu • وليس : وليست F • بعض : البعض T • ثم : اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية وقيام القيامة Tu • تستأنف : اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة بعد اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا Tu • التشبهات : التشبيهات T • ردوا فيه على : ردوه على H

الافلاك اذا اخذت في الحركات من اول الدور معصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها، تستوفيها شيئاً فشيئاً على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة، واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت بأسرها الى العالم الجسماني ويتم ذلك في الانوار البهجة العظيمة، فقامت «القيامة» اى «الكبرى»، والا من مات فقد قامت قيامته لكنها «الصغرى». ثم يستأنف الافلاك دوراً آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئاً فشيئاً على الترتيب حتى تأتي عليها مرة اخرى، وهكذا الى غير النهاية، كلها استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدريج، استأنفت دوراً آخر. هذا مذهب الاشراقيين Tu

المتقدمين . ومما يدل على كثرة المعشوقات ، هو ان معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحداً ، لتشابهت الحركات . وتعلم أنه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علّة للبعض ، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها ، 3 وليس كذا .

III.

فصل

6

> في تنمة القول في القواهر الكلية

الطولية والعرضية

9

وفي أولية الزمان وأبديته <

(١٨٢) ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار ، وحصل منها برزخ واحد لفقر مشترك ، والقواهر التي اقتضت العنصریات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية ، وحصل منها برازخ خاضعة 12 للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً ، ولها عادة مشتركة تقبل الصور المختلفة ،

§ المتقدمين : أي القائلين بالاصنام وأربابها ، وهو ان أشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلي يطابقها هو مثالها وصورتها لإشار ذلك بأن يكون لكل ذلك أمر عقلي هو مثاله ، إلا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بأرباب الأنواع ، بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه Tu § لو T : ان H—I § وليس كذا : إذ لو كانت كذلك لتشابهت الحركات في الجهات Tu § وأبديته : + وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم Tu § § وحصل : حصل RI § منها : أي من الأنوار ، وفي أكثر النسخ « فيها » والاول أظهر TaMaFa § § الطولية : أي الافلاك ، لان النوع كلما كان اشرف كان ربّه نوعه كذلك إذ اشرف المعلول بحسب عرف العلة ، لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من المنصريات الميتة او غير الدائمة ، فيكون أربابها أعلى رتبة من أرباب المنصريات Tu § § الصور المختلفة : أي التي للمنصريات ، وكذا ان

١٨٣) ولنعلم أنّ تقدّم القواهر بعضها على بعض تقدّم عقلي لا زمني. والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فإنّ الأعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة. ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الانوار القواهر عن

في السموات والارض : فان الاشتراكات العقلية في الارتفاعات وتنزل الرتبة بازاء
الارتفاعات العقلية في استدارة الحركات والمادة الفاضلة في المنصريات Tu بازاء
الارتفاعات : فان الارتفاعات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة
وتنزلها بازاء الارتفاعات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في المنصريات Tu
والفترقات : اى من الانوار الجردة بسبب شدة النور وضعفه Tu بازاء الفترقات :
اى من المنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض
على قول Tu متناسبة : متناهية R بازاء في الطول قصب : بحيث يكون بعضها
علة للبعض الى آخر المراتب Tu بل منها : + ما هي T (Tu) متكافئة : اى
في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل علة خارجية عنها Tu (Ir) فان الاهلين : اى
القواهر الاهلين وهي ما في الطبقة العلوية Tu يجهاتنا : يجهاتنا E : مصدر :
يبيض HI : ولولا ذلك : اى وجود اتوار متكافئة في الطبقة المرصية هي ارباب
الاصنام النوعية Tu (Ir) انواع متكافئة : ليس بعضها علة البعض ، فان تكافؤ العلويات
الحيسانية (المنية Ir) يدل على تكافؤ علة النورية ارباب الاصنام النوعية ، فان كل
اشتراك القواهر في الفكر يقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة المادة المشتركة ،
فكذلك اشتراكها في الارتفاع يتور واحد كما صدر الفصل به يقتضى اشتراك حركات
برازخها أيضا في الدورية Tu

القواهر الأعلى باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عالٍ، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات. ففي القواهر أصول طويلة قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات، ومنها عرضية من أشعة 3 وساطية على طبقات.

(١٨٤) واعلم أنّ الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها. وضبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات. وتحس 6 من تأخيرك لأمر - إذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه - أنّ أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم

■ مشاهدتها TMRF : مشاهدتها HEI ■ ولكل عالٍ : اي ولكل نور عقلى حال TuIr ■
■ من جهة الأشعة : اي الاشرافية لان الشاهدة أشرف من الاخران Tu ■ وفي : ومن M ■
■ هي الامهات : اذ منها ينشأ ما عداهما من العقول والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir) ■
■ وساطية HEMFI : وسيطة T وساطة R ■ على طبقات : اي ومن القواهر اصول عرضية
حاصلة من أشعة وساطية هي أشعة الطبقة الطولية المالبة وهي (MuFu : وهي المالبة Tu) على
طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركباً كثيراً، فيحصل من كل تركب
وجلة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir) ■ وضبط : وضبطه
T لضبط F ■ الحركة : حركة HE ■ ترى : رأى R

ما في العالم الجسائي من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال لانواع وهبشات تودية عقلية. فاذا أعدت الحركات الفلكية والاوزاع الكوكبية الانواع المنصيرية لآمر من الامور الجوهرية أو العرضية، اغاض العقل الفارق الذي هو ربّ ذلك النوع الاستمد هبشاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشمسي المناسب أيضاً له بأن (له بأن Tu : لسريان MuFu - Ir) النسببات (فالنسببات Ir) العقلية والبيان سارية (سارية Ir - : MuFuTu) في هذا العالم، اذ في كل نور مجرد نسببات كثيرة يحصل في كل شخص من ربّ منه بحسب استمداده شيء من تلك النسببات، وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك النسبة العقلية، وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجايب والغرائب فهو من العالم النوري التالي (التالي TuIr (Tu القواهر : القاهرة F

الثبات. والزمان لا يتقطع بحيث يكون له مبدأ زهائي، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشئ قد يكون بعداً؛
3 ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زهائية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفت أنّ الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطوع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعبارة ليس عدده - إذ قد يكون العدم قبل - ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبلية

مع: + ما M فلا يكون: اي ذلك القيل Tu نفس العدم: اي عدم الزمان Tu
بد: بعده T: ولا أمراً ثابتاً TMF: ولا أمر ثابت ERI ولا أمر ثابت H يجتمع مع:
كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله، بل أمر غير ثابت (MuFu ثابت غير Tu) متجدد
ومتصم Tu: جميع: - T: وهو محال: ومن ههنا قال اوسطو: من قال بحدوث
الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولأنه يلزم من فرض عدمه وجوده، وهو محال.
ظن بعض الاولين ان الزمان واجب الوجود وهو مردود، إذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه
محال يكون واجبا، للزوم المحال من فرض عدم العلول الاول وهو عدم العلة الاولى، او
وجود العلة انما بدون العلول مع انه ليس بواجب بل ممكن، واما ان الممكن (+ هو
الذي Mu) لا يلزم من فرض عدمه محال وههنا قد لزم، فالجواب ان الممكن هو الذي
لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره، وههنا انما لزم من كونه
مطلوبا مساويا للواجب وهو واضح (Tu(Ir) لا مبدأ له: اي بهذا الطريق المذكور،
وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ Tu: + قد TMF: - HERI
+ قد TMR: - HEFI: من طريق آخر: اي غير الطريق الذي علم به دوام الزمان
وهو استعانة فساد السعد وعدمه على ما سبق Tu: إذ يلزم: إذ لو كان له مقطع
كان عدمه بد وجوده ويلزم (Tu) T: + وبعبارة: اي الذي هو بد وجوده Tu: قيل:
قبلا R، - T

والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه : فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وألا يتجه اشكال التشابه.

3

(١٨٦) والفيض أبدى، اذ الفاعل لا يتغير ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال « انّ الفيض لو دام، لساوى مبدعه » لا يلزم، لما دريت انّ النير يتقدم على الشعاع، وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أما الموجب في نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه وبه

9

(١٨٧) وأما ما يقال « انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً » ففاسد، اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فانها كما وجدتْ عدمتْ. وبرهان وجوب النهاية دريتْ أنه أنما يشاق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرسّ المحال لينتني على

12

§ بخلاف هذا : اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد Tu § اشكال التشابه : وهو لزوم الترجيع من غير مرجع لتشابه اجزاء الزمان وعدم أولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية، وعلى هذا فلا استثناء من قوله « ويعتبر ». وبمثل ان يكون استثناء من قوله « والمستقبل بخلاف هذا » والا : اى : وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد - كالاقرب من اجزاء الماضي اليه - لزوم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل، فلا يكون الماضي ماضياً ولا المستقبل مستقبلاً، وهو باطل، والاول أظهر Tu § أبدى : فيكون العالم سرمدياً Tu § وما يقال : اى في التشبيح على العكس جهلاً من التامل باحوال اللفة والملول Tu(Ir) § يتقدم على الشعاع : اى بالذات لا بالزمان Tu § على : ان H § الموجب في نفسه : وهو العالم في مثالا Tu § 11 قد : - EI § ترتيب : ترتيب T

جهة استحالة شيء، قد عرفت بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفياضة.

3 (١٨٨) وما يقال «ان الحركات ان كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهي» فلا يحصل. فهو غلط، لأن المتوقف على الغير المتناهي الذي هو مستنع، إنما يكون اذا كان الغير المتناهي المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبداً. أما اذا كان الغير المتناهي ماضياً ويكون الحادث ضرورياً الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

9 (١٨٩) والذي يقال «ان الآن هو آخر الماضي فيتناهي» فان عني به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عني به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فإنه آخر هذا الماضي وأول ما سيأتي اذا جعل مبدأ، وكل واحد من الزمان في جانيه - أعني الماضي

؛ شيء : وهو حدوث العالم Tu : قد TMF : - HERI : منه : منها R : الغير HERI : غير TMF : الغير HEI : غير TMRF : لم يحصل بعد : كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهي Tu(Ir) : اما : واما T : فهو : وهو R هو I - H : نفس محل النزاع : اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي بالتحريير السالف ، فمنع حصول الحادث - بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي - هو محل النزاع ، وجعله مقدمة في ابطال نفسه معاداة على المطلوب الاول Tu : 9-9 : فان عني به انه آخر لا آخر بعده HRI : فان عني بأنه آخر انه لا آخر بعده TEMF : 10 : ويكون TMRF : فيكون EI يكون H : 11 : فهو كلام صحيح TMF : فهو صحيح I صحيح HER : 12 : وأول TF : وهو اول I - H : من الزمان : وفي بعض النسخ « من الزمانين » TaMaFa : في جانيه : وفي بعض النسخ « في جانيه » TaMaFa

والمستقبل - لا يتناهى . وكثيراً ما يشنون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كـل واحد، كما يقال : كـل واحد من الحركات مـبـوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكـل كذا . وقد دريت أنه لا يلزم، فإن لك أن تقول : كـل واحد من أعداد السواد على هذا المحل ممكن الحصول فى زمان واحد محدود . ولا يمكنك أن تقول : الجميع كذا . فلا يلزم من الحكم على كـل واحد الحكم على الجميع .

IV.

فصل

9 > فى بيان أن حركات الافلاك

لثبيل أمر قدسى لذيد <

(١٩٠) ولما ثبتت الحركات الفلكية وأن الحركات من أنوار مجردة مدبرة، وأشرنا الى أن الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة 12 عن علايق الظلمات، فلما كان النور الأخس ما عنده الظلمات، فالأقرب الى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية . وعرف أن حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تناله هى دفعة أو لا تناله أصلاً، لأن الحالين يفضيان 15 الى انصرام الحركات للثبيل أو اليأس . فهى لثبيل مقصد نورى تناله الانوار المدبرة

١ يشنون TERI : يشنون HMF : حكم الجميع R : بناء : بناء T
٢ بالعدم HMR : العدم TEF 1-2 : يلزم ... كذا : فاكل كذا HEI 10 : لذيد :
+ هو شعاع فايش على نفسها بسبب الحركات، وفى ان شكل الفلك كرى، وفى كيفية صدور النفس عن العقل والفرض منه Tu 11 ثبتت TRFI : ثبت M تبين HE
12 الاخس : اخس HI 10 : وعرف : + أيضا I : ان : 10 : هى : - M : الحالين :
الحالين R : يفضيان : يفضان H 10 : أو اليأس T : اليأس H- : تناله : تنالها HEI
المدبرة : + فى البرازخ العلوية I

- عن الانوار القاهرة، وهو نور سائح وشعاع قدسى. ولولم يكن في النور المدبر
في البرازخ العلوية أمر دائم التجدد، ما كانت منها الحركة المتجددة دايماً،
3 اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغير. ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة العلوية ليس
أمرًا من الظلمات - لما سبق -، فيكون أمرًا نورياً من القواهر متجدداً. وليست
صوراً علمية، قائماً بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها،
6 وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلم، أن الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية
واجبة التكرار، ونسب الموجودات المترتبة القاهرة أيضاً متناهية - وان كثرت -
لتناهي الملل والمعلولات. وحركات الافلاك غير متناهية، فليست إلا لأمر غير
9 متناهي التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون مُعدّة للإشراقات، والإشراقات تارة أخرى

- 1 نور سائح : أى عاوض للتدبرات من نور الانوار Tu : شعاع قدسى : أى عقلى عارض
لها أيضا ولكن عن القواهر لاختصاص السائح بالقابض عن نور الانوار Tu : كانت :
كان T : العلوية HERI : - TMF : 4 من القواهر : أى قابضا منها Tu : 5 معلولات :
معلومات ER : 7 ونسب H-Iz : وليست T : المترتبة : مترتبة H : القاهرة : القاهرة
RF : 8 لتناهي : كتناهي E : والمعلولات : أى القاهرة H : غير متناهية : علو كانت للصور
العلمية (الواصلة الى نفوسها وهى متناهية ، وجب تناهي حركاتها Tu : 9 مما ذكرناه : لما
ذكرناه R : الشعاع : شعاع E : اللذيذ : وأما كيفية انبعثات حركة الافلاك عما ينال نفوسها
من الإشراقات، فاعتبر بحال الانسان إذا افعل بدته بالحركة عما يعمل فى نفسه من
الهبشات، كالساجى مع نفسه بأمور عقلية يتحرك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكر فيه
كما دلت التجربة عليه ، ولهذا ما يؤدي طرب النفس الى تصليق ورقص وحركات من
البدن متناسبة، فكذلك نفس الفلك إذا انفلت بالذوات القدسية للإشراقات العقلية ينفل
من ذلك بدتها - وهو الجرم الفلكى - بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية ؛
وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل السواجيد بدوام البارقات والآلية الواردة على
نفوسهم ، كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجهتها بدوام وود الإشراقات على نفوسهم Tu :
10 أخرى : - R

- موجبة للحركات . والحركة المنبثقة عن اشراق غير الحركة التي كانت مُعَدَّة
لذلك الاشراق بالعدد ، فلا دورَ ممتنعاً . فلا زالت الحركة شرط الاشراق ،
والاشراق تارةً أخرى يوجب الحركة التي بعده ، وهكذا دائماً . وجميع اعداد 8
الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوقٍ دائم . ونوالى الحركات على
نسق واحد في الافلاك لتوالى الانوار الساتحة على نسق واحد في الانوار المدسرة .
(١٩٢) ولما كان الفلك وفاعله متشابهي الاحوال ، فكان شكل الفلك 6
متشابهاً . ولا متشابه في وضع ، ما يفرض له أجزاء غير الكرى ، وكذا كل برزخ
بسيط . ولما لم يكن لمديرات البرازخ العلوية العلاليق الشهوانية والغضبية وما
يمنعها عن عالم النور ، فقبلت الاشراقات الكثيرة . فيما قبلت من نور الانوار 9
واشتركت المديرات فيه ، اشتركت تحريكاتها في الدورية . وبما اختلفت من
الاشراقات لاختلاف عللها ، اختلفت تحريكاتها . والنور المدبر وان كان قاهر
من الأعلى وكان كثير قبول الاشراقات ، لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر . 12
فان القاهر انما يفيض النور المجرد المدبر لكمال البرزخ من الأدياب العظيمة

8 يوجب : موجب HE : بعده : بعدها M : دايماً : ولما كان كل تحريك اودايا فهو نشي ،
يطلبه السريد ويختار حصوله ، وكل مختار محبوب ، ودوام الحركة يدل على فرط الطلب
والشوق الدال على فرط المحبة ، والمحبة المفرطة هي العشق Tu : عشق : لمشق T :
في الافلاك ... واحد : R : واحد : لان فيضان الانوار المتتابة من نور الانوار على
ما تحته على وتيرة واحدة Tu : الاحوال HRI : الاعمال TEMF وفي بعض النسخ
(الاحوال) TaMaFa : 7 ولا متشابه : اي في الاشكال Tu (ولا متشابهة H) : العلوية :
E : العلاليق : علاليق H : عالم : حوالم T : فيما قبلت : اي من السوانح Tu :
10 تحريكاتها : حركاتها TF : 11 تحريكاتها : اي في السرعة والبطء والجهة Tu : المدبر :
والمدبر T : 12 المدبر HERI : TMF : البرزخ : اي لاستمداده لقبول النفس Tu :
العظيمة : اي التي هي أدياب الاصنام Tu

وتدبيره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.
 (١٩٣) قاعدة > في بيان أن المجموع هو الماهية لا وجودها. < ولما
 3 كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضة هويته. ولا يستغنى
 الممكن عن المرجح لوجوده، وألا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجباً بذاته.
 وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على
 6 علل أخرى زائلة. وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين
 كالصم، فإن علة حدوثه فاعله مثلاً وعلة ثباته يبس العنصر. وقد يكون
 علة الثبات والحدوث واحداً كالتغالب المشكل للماء. ونور الانوار علة
 9 وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الانوار. والبرازخ
 الملونة لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبرة، بل هي
 دابمة التصرف فيها.

1 وتدبيره: وتدبره T أي اما افانى النور المجرى لاستعداد البرزخ ولأن بدبره Tu
 2 لا وجودها: + وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالتي الحدوث والبقاء، Tu اعتباراً
 عقلياً: على ما سبق تقريره (تحقيقه Fu) من انه عبارة عن اتساق الماهية الى الخارج
 بلفظة <فى> ان كان الوجود خارجياً، والا الى الذهن بلفظة <فى> ان كان ذهنياً
 Tu هويته: أي ذاته وحقيقته كما هو رأى الاشرافيين لا وجوده كما هو رأى المشايخ
 لانه اعتبار عقلى لا هوية له فى الالهيان لوجوده فيها Tu 3 مختلفتين: مختلفتين HE
 4 ثباته: بقاء HEI وعلة ثباتها HERI ونباتها TMF 5 ولا فاسدة H: فاسدة
 6 تدبيره: دابمة التصرف فيها: وان ذهب بسى العكس، من <اخوان الصفا> الى
 ان نفوس الانلاك تتصلص من التصرف فيها الى عالم العقل بعد أدوار طويلة، فيتعلق
 بها بسى النفوس الكاملة البشرية مسركة لها متصورة فيها أدواراً طويلة معصلة بذلك
 الكليات العقلية، ثم تفارق الى عالم القول، ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية،
 وفيه نظر TuIr

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ وهيئاتها
وتركيباتها وبعض قواها

3

وفيها فصول

I.

6

فصل

> في تقسيم البرازخ <

- (١٩٤) كل جسم أما ان يكون فاردًا وهو ما لا تركيب فيه من
برزخين مختلفين ، وأما ان يكون مزدوجًا وهو ما يتركب منهما . وكل فارد ⁹
فأما ان يكون حاجزًا وهو الذي يمنع النور بالكلية ، وأما لطيفًا وهو الذي
لا يمنعه أصلاً ، وأما مقتصدًا وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله في المنع مراتب .
والافلاك حاجزها مستنبر ، وغيره لطيف ؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا ¹²
تبطل لما بيننا لك من دوام الحركات لموضوعاتها . والبرزخ القابس هو ما تمنعها ،
ولم يخرج القارد القابس عن الاقسام الثلاثة : أما أن يكون قابسًا حاجزًا
كالارض ، أو مقتصدًا كالماء ، أو لطيفًا كالفضاء . وليس بيننا وبين البرازخ ¹³

٩ وفيها : وفيه H : أما : أما EI لا تركيب فيه TMFI : لا يتركب HER : مختلفين :
+ كالافلاك والناصر (Tu)T : أما ان يكون مزدوجًا : وأما مزدوج EI : 12 وغيره : وغير
هذا R : قاهرة : أي لما دونها من الناصر ، ولهذا سببت الاملاك بالآباء والناصر بالامهات
وما يتولد منها بالمواليد Tu : تفسد TMRF : تفسد HEIr معد (١) I : 13 فك HERI : -
TMF : الحركات لموضوعاتها TMRF : الحركات وموضوعاتها HI حركات موضوعاتها E :
القابس : يعني الناصر وما يتركب منها ، وإما ساعها به لاقباصها من الاملاك الانوار الرضية
أو الاستعدادات المختلفة لحصول الكاينات من المواليد وغيرها كالآثار العلوية Tu(Ir)

- العلوية حاجز ولا مقتصد، وآلا حجب عنا الانوار العالية، فليس الا الفضاء.
وما ترى من السحب وغيرها قائما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصادا ما.
3 والماء طبعه الاقتصاد ألا أن يمازجه شيء آخر يكثره. وكل مركب فبحسب
الغلبة ينسب الى أحد هذه. والمركبات القابسية اذا كانت مقتصدة - كالبلور -
فانما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.
6 (١٩٥) وقال جماعة ان أصول القوابس أربعة : بارد يابس هو الارض،
وبارد رطب هو الماء، وحار رطب هو الهواء، وحار يابس هو النار. وضابط
الرطوبة عندهم قبول التشكل وتركه والانفعال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول
9 هذه بصعوبة؛ والحق يأبى هذا. فان النار اما أن يأخذوها كما عند العامة -
وعند العامة النور داخل في مفهوم النار، - واما أن يأخذوها على اصطلاح
آخر. فان كانت حججهم في اثباتها عند الفلك هو " ان التي عندنا قاصدة للعلو،
12 فهو ضعيف، لأن هذه النار تنقلب هواء في الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدة
تلطفه مستعدا لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضا وبقي هواء،

1 هنا : هن H | العالية : القاهرة F | الفضاء : وهو الهواء لا غير Tu(Ir) | 2 هي :
H - من أبخرة : أي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية Tu(Ir) | اقتصادا ما :
اقتصادا تاما E | 4 ينسب TRF : ينسب HEMI | والمركبات القابسية HERIZ : والمركبات
القابية MF والقابية T | 5 الفارد H-IZ : الفارد F النار و T | وهو الماء : وهذا ظاهر
لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية...
Tu | 6 وقال جماعة (وهم المشاؤون Tu) : أربعة : وبني جماعة كون اصول القوابس
أربعة EI | 10-11 اصطلاح آخر : وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها Tu | 11 فان .
وان R | 12 وبرزخها : وبرزخه T-I | 12 فيه : T - أيضا : أي كما انقطعت عنه سلطنة
النور، فلا يبقى نارا بشره من الاصطلاحين Tu

- ومن خاصّة الحرارة التلطيف . ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا. وإن استدلوا بحركة الفلك أنّها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّناً، فلا يلزم أن يكون ناراً. وإن استدلوا باحترق الدخان عند الوصول إلى قريب من الفلك، فيحصل منه ذرات الاذئاب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصيّة النار؛ فإنّ الحديدية الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق. والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقب في صنوبرتها، أنّها هو هواء، فإنّ النارية كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وإن ضعفت عن الإحالة فيبقى الدخان؛ فما قرب من القتيلة ونحوها تلتف، فصار هواء لقوّة النار وبقيت منه حرارة.

- (١٩٦) ثمّ إنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليايس هو الذي لم يقبل التشكّل وتركه بسهولة، وليس ما عند القتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلّا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص، فهو

§ التلطيف : التلطيف E فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هواء حاراً لا لكونه ناراً Tu ولو كانت باقية TMRF : أي القادمة للتلو Tu ولو كان باقياً HEI § فيها T : فيه H-I لأحرقت MF : لأحرقت TR لأحرقت HEI قابلها TMRFIr : قابله HI قبله E § والشهب Ha : من الشهب T-F ومن الشهب I، وفي بعض النسخ «والشهب» وهذا أولى TaMaFa § فهذا Tt : فهو H-I وهذا T-I § ٦-٥ والاستدلال بما نرى... في صنوبرتها : وإنها نار ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته، - ليس بشيء، فأن لا يلزم من ذلك أن يكون ما في الثقب ناراً بل «أنما هو هواء» Tu § ١٥ مع حرارة : فلكونه هواء لطيفاً ينفذ فيه البصر ولكونه حاراً يحرق، لا لكونه ناراً، فيطل ما استدلوا به Tu § ١١ الشكل : الشكل H § ١٢ وليس... بسهولة : - HE § ١٣ فلا يفارق : أي ما عند القتيلة والفلك Tu

هواء حار. وما يقال «ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن، فان
التجفيف انما هو لازالة الرطوبة، وازالة الرطوبة انما هو للتلطيف والتصعيد
3 لا بأن تكون هي يابسة. وليس انها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها
أرطب لأنها تصير بخاراً أو هواء فتصير أشد ميعاناً. فالأصول ثلاثة: حاجز
ومقتصد ولطيف.

6 (١٩٧) واعلم ان اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فانه بعد اللطف
قد تقل فيه، فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور
الآ الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وان سئى ما اشتد من الهواء حرارته ناراً،
9 فذلك مستم جوازه، فيكون اللطيف منقسماً الى قسمين باعتبار شدة كيفية
واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القائل «لو كانت النار حارة وطبة لكانت هواء، فما طلبت
11 موسماً أعلى بل وقفت عنده» كلام غير مستقيم، فان للخصم أن يقول: ان
الهواء كلما اشتدت حرارته اشتد ارتقاؤه لا لأن له حينئذ حقيقة أخرى، بل
لأن له حينئذ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته أطف لا لصيرورته ناراً.
15 ثم من الذى شاهد ناراً ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم انه يتسخن

1 بحسن: بحسن Tt يابسة: بل بأن تكون هي حارة، فان التلطيف والتصعيد
من شأن الحرارة لا اليابسة Tu قاعدة: أى قاعدة هذا القائل اذا حلت موادها
بالتحليل Tu فالأصول: أى الاصول المنصية Tu الظاهرة: أى الكيفيات المحسوسة
Tu القائل: وهو الشيخ الرئيس (ابن سينا) Tu كانت TMRF: كان HEI
لكانت: كانت HEI 12 أعلى: أى من موضع الهواء Tu 13 اشتد: اشتد T
13-15 بل لان له... لا لصيرورته ناراً (TuMuFu) R - I - T 15 حقيقة: أى الى
مقر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المغارة لاصولها (لاضوائها Mu)
تستجبل على القور هواء Tu يتسخن: يتسخن T

- بحركة الملك . ثم العجب أنهم في الممتزجات ادّعوا قارية ؛ وإذا علمت
 أن النار التي توهموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسرٌ - إذ الفلك لا
 يدافعها - وما يفرضه فارضٌ - أنه ينزل لبرد - لا يكون ناراً ، وهذه التي عندنا 3
 تلطف وتحلل ، فلم يقع في الممتزجات إلا حرارة قامة أو ناقصة .
 (١٩٩) والماء ميمانه للحرارة ، وهو إذا تسكن من يرد أو تمكن فيه
 برد الهواء المستفاد منه ينجمد ، ألا أنه أقرب إلى الميعان من الأرض . فالحر 6
 غريب ، وإنما هو من النور أو الحركة المعللة بالنور . والبرد التام ليس معللاً
 بمجرد البرزخ العنصري بل به وبعدم حرارة ماء ، فإن البرودة لو كانت معلولة
 بالماء لما هيته وحدها ، لما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه . فهي معللة به وبعدم 9
 المزيل من الحرارة ووجوبها ، ألا أن البرد وجودي إذ البارد - كالجمد - يبرد
 ما فوقه وما يجاوره . واللازم للماء في الأحوال كلها - تسخن أو انجمد - الاقتصاد ،
 ألا أن يخالطه شيء . 12

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى مما يركب الطاسات المكبوبة على

قاسر : E : يدافعها TMRF : يدافعها HEI أي على الاستقامة لتنزل إلينا ، بل إن
 سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة Tu : لبرد H-I : للبرد T أي لبرد الليل على ما ظن
 Tu : وتحلل : + فلا تكون نازلة يبرد (Tu)T : أو ناقصة : أي من أشعة الكواكب
 سبباً من النير الأعظم لا من عنصر هو نار Tu : من يرد : أي بسبب قلة انعكاس
 الأشعة ونحوها Tu : + THMF : أي ERI : من النور : + كشع الشمس R ،
 أي الكوكبي كشع الشمس Tu : بالنور : أي الدبر كالباء ، والتسخن بالضعفة Tu :
 معلولة : RF : بالماء : الماء HEI : لما : ما ERI : تصور : يتصور H : تسخن
 أو انجمد HaMRF : تسخن أو تجمد T تسخن أو انجمد (جدت I) HEI : الاقتصاد :
 لاقتصاد R للاقتصاد الذي فيه I : 12 يخالطه TMRF : يخالطها HEI : 12 ينقلب ماء :
 ولما فرغ من اثبات العناصر ، أراد بيان انقلاب بعضها إلى بعض ، حتى يبين الكون والفساد

- الجمد من القطرات؛ ولا يتصور أن تكون للرشح، فتعين أن تكون هواء حار
 بشدة البرد ماء. وليس لقابل أن يقول «الاجزاء المائية المتبددة في الهواء
 5 انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى؛ وليس
 كذا، حتى أن الطاس - وان كان مكبواً على الجمد عند حياض ومستنقعات -
 تركها من النداء مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فرضت
 6 فيه الأبخرة كثيرة أو قليلة. والماء صيرورته هواءً تُشاهد من تحلل الأبخرة
 شديداً، حتى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطف بالكلية. وانقلاب الماء أرضاً
 يرى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يرى في
 9 القندح والنفاخات السطيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية. وإذا صح انقلاب
 أحد العنصرين الى الآخر، يجب انقلاب الآخر اليه، وألا كان في الادوار الغير
 المتناهية لم يبق شيء من ذلك الا انقلب الى هذا، فلا يبقى منه شيء.
 12 وأيضاً اذا صح الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء في الامكان.

١ فتبين : فتبين HE : اذ لو HEI : ولو TMRF : كذا HERI : كذلك TMF :
 لكان : H - حياض : حياض HI : كبيرة : ولمى بعض النسخ « كثيرة » TaMaFa (وكد EI)
 كسرة HR : فرضت : فرض TMF : تشهد : مشهد T : يرى في : يرى من HI :
 10 الآخر اليه : الى الارض الى النار والنار الى الهواء : اما الاول فكما يشاهد من اصحاب
 الكسبا من تحليلهم الاحجار بالمياه العادة امروها سيالة ، واما الثاني فكما يشاهد من
 الشغل الساعدة الصابرة هواء لا تنفأ الحرارة المحسوسة فيها Tu(Ir) : كان : لكان RF :
 11 فلا يبقى : فلم يبق F : 12 الحامل : وهو الهبولي عند المشائين والجسم المطلق عند
 الاشرافيين Tu

الذي هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور
 Tu : الطاسات : على الطاسات R ركوب القطرات النافية على ظاهر سطوح الطاسات Ir

- (٢٠١) والتار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت القرس على أنها طلسم «اردببشت» وهو نور قاهر فياض لها. فهذه الأشياء ينقلب بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: تقول له في نفسه «برزخا» 3 وبالقياس الى الهيئات «حاملًا» و«محملًا» وبالقياس الى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الافلاك غير مشتركة، أى هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدل. 6

II.

فصل

- 9 < فى بيان انتهاء الحركات كلها

الى الانوار الجوهرية أو العرضية >

- (٢٠٢) ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول - أى الأعلى النورى - أما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره، وأما 12 الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

١ لنوريتها: اذ بها شابهت العالم الاعلى، ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها Tu ٢ انها طلسم اردببشت: در زبان بهلوى Artavahisht يعنى Asha (Arta) Vahishta (Cf. L. H. Gray, The Foundations of the Iranian Religions, p. 40; در اوستا Bundahishn III, in H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal Asiatique, avril-juin 1929, pp. 234-235.) ٣ قاهر: R قاهر: اي للتار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وسنم نور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له Tu ٤ هيولى مشتركة: لا بسيطة بمعنى انها من شأنها ان تكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون، فانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى ليس الجسم البرزخي Tu ٥ ١١ ولك: ولملك I وذلك F ان: - HE ١٢ النورى: النور HE ١٣ الحركة: الحركة T

- (٢٠٣) واعلم ان حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرد طبعه - اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك - بل تبتنى على القصر . والقاصر اما أن ينتهي الى نور مجرد مدبر أو أمر ما معلق بحرارة توجبه ، وتزول الامطار أيضا لهذا . فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان ؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار ، وسبب ذلك الحرارة ؛ فيرجع الى النور أو الى حركة معلقة بنور مجرد أو عارض . ثم اذا غلب البرد على البخار ، فينحدر ماء . وليس انحداره الا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من سمود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد . وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحابا ، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلص ، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى الرعد ، وقد ابتنى على الحرارة . وقد انفصل الدخان نارا ، وكان منه الصواعق وغيرها . والدخان اذا ضربه البرد ينقل فهبط ، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوايس وتحامل على الهواء متبددا ، كان منه الرياح . وكان السبب الأول في هذه الاشياء أيضا الحرارة ، ولا حرارة عندنا الا من شعاع النيرات أو ما يقع من نيران حاصلة

1 ليست : R على البخار ؛ + يتكاثف (Tu) T ؛ حرارة HERI : - TMF ؛ على : H ؛ 10 ابتنى : يتنى R ؛ 11 ضربه البرد : لارتقاء الى الطبقة الباردة وانكسار حره بيردها Tu ؛ 11-12 ينقل فهبط TF ؛ - HERMI ينقل فهبط راجعا Mu ؛ 12 أو رجع ؛ وذلك اذا لم ينكسر حره بيردها وصعد لعلته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك ، فلا يعوى على الصمود ... Tu ؛ لدفع ... من القوايس T ؛ أى مجاور من القوايس وهو الهواء المتحرك تشبيها للفلك ، وفى بعض النسخ « لدفع مجاور للفلك دايرا لموافقته (بموافقة Fa) من القوايس » والمعنى واحد و«دايرا» حال من المجاور TaMaFa لدفع مجاور للفلك دايير بموافقته من القوايس TtHMRFI لدفع المجاور للفلك الدايير بموافقته من القوايس E وتحامل ؛ + بقوة T ، أى الدخان الصمود أو الردود Tu ؛ 16 ما يقع : M -

- بقدرتنا، وهذا يسير . ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا . وحركة
المياه الى مكانها الطبيعي وافيجارها من العيون ، إنما هو لأبخرة محتفنة ؛
وكذا الزلازل ، وسبب الأبخرة ما سبق . فالحركات كلها سببها النور . 3
(٢٠٤) والحركات في البرازخ العلوية وان كانت مُعَيَّنة للاشراقات ،
إلا انّ الاشراق من الانوار القاهرة ، والمباشر للحركة النور المدبر ، فالعلة
هناك النور المجرد مع النور السائح . والحركة أقرب الى طبيعة الحياة 6
والنورية ، اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي ،
فيكفيه عدم علة الحركة . فالسكون لما كان عدميًا ، فهو مناسب للظلمات
الميتة . فلولأ نور - قائم أو عارض - في هذا العالم ، ما وقفت حركة أصلًا . 9
فصارت الانوار علة الحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منهما مظهر
للنور ، لا أنهما علتاه بل تُعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر
الفايض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها . 12
(٢٠٥) وأما النور فيوجدتهما ويحصلهما بسنخه ، والنور فيأمن لذاته ،
فقال لماهيته لا يجعل جاعل . وأما أشعة الكواكب فسلتها الكواكب . والنور
التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص . ولما وجب بالمثلث زواياه 15

١ يسير : أي بالنسبة الى الانوار والشاعية Tu : محتفنة : محتفنة F : فالحركات H :
فالحركة T-I : سببها النور : مجردا كان أو عارضا Tu : هناك : هناك HEI :
٢ والنورية : النورية T : الحركة : الحركة T : في هذا : لهذا HEI : 10 الحركات
HERI : للحركات TMF : 11 للنور : النور HF : أي سبب لصوله Tu : علتاه : أي
التاغلتيان Tu : 12 بسنخه : أي بأصله Tu : 13 فعلتها (علتها T) الكواكب : أي علتها العلة
لا علتها الوجودية لانها الفارق ، فان الكوكب اذا قابل كثيرا أعده لان يحصل فيه من
العقل الفارق نور وهو السبي شمع الكوكب Tu(Ir) : 14 الناقص : + كالشمع T(Tu)

الثالث مع كونه هيئة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرايط. والحرارة والحركة تستدعي احدهما صاحبتها فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثاره وتعددها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتها أتم من صحبة أحدهما مع الحرارة.

6 (٢٠٦) وإذا فتشت الاشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في التزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة، وصارت الاشواق أيضاً موجبة للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتم حرارة، وأقرب الى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات. وهو أتم فهراً وأشبه بالمبادئ لنوريته؛ وهو أخو «النور الاسفهب» الانسى، وبهما

الثالث : الثلاثة E الثلاثة I هيئة : اى حرماً ظلمانيا وكون التروايا أيضا اعراضا ظلمانية Tu نور عارض : هو نور الكواكب Tu نوراً عارضاً : هو أشعة الكواكب Tu احدهما T : احدهما HـI صاحبتها : صاحبة T صاحبه HـI القبول : للقبول E لاختلاف : باختلاف T نى : من HI العلوية : وفنى بالنور النور المدبر - لا انوار الكواكب والا انتفى بالملك الاعظم - بخلاف البرازخ السفلية ، فان الحركة فيها قد تطلو عن النور - كالبحر الهابط - والنور عن الحركة - كالشماع الواقع على البحر - Tu وصحبتها : وصحبتها HE احدهما : احدهما T مع الحرارة : لان الحركة قد تنفك عن الحرارة - كحركات الافلاك - وكذا النور عن الحرارة - كانوار الكواكب والياقوت واللمل ونحوها - Tu لم : لم T غير النور : فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض الواجب الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود Tu المحبة والقهر : روحانيين كانا او جسمانيين Tu فصارت : فصار HEI مدخل : مدخلا R بالبيادى : اى المجردة Tu أخو النور الاسفهب الانسى : لا شراكها من وجود منها نوريته وكونه متولداً ومفاجاً من العقل ومتعلقاً بالجسم وقهاراً لنا سواء وطالبا

يتمّ الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليه فيما مضى من الزمان. والانوار كلها واجبة التعظيم شرعاً من نور الانوار.

١ يتم : تم HEI صغرى وكبرى : الصغرى والكبرى F فلذلك : اى فلكونه إخا النفس وخليفة الانوار والاشعة Tu ٢ فيما مضى من الزمان : وجلوه قبله للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات، وينوا له بيوت نيران مظنة وهياكل مكرمة. واول من جعل ذلك هو شمسك ثم جشيد وافريدون وكيشرو وغيرهم من الملوك الافاضل، وأكد ذلك وأوجبه فرضاً (فردا Tu وجويا فرضيا Ir) زرادشت الافاضل المؤيد. وإنما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه : الاول انها اشرف الاجسام الشمسية واشهرها واعلامها حركة ومكاناً، الثانى انها ما أحرق الغليل هم، والثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم الحساب Tu(Ir) ٣ كلها : اى سواء كانت روحانية عقلية او عرصة جسادية Tu(Ir)

لأعلى درجة ومكان مثله فى الجميع - ولهذا حرّمت الاوائل النار بأنها اسطقس شيه بالنفس، اى فى الثورية والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه، - وكما ان النفس تضيء عالم الارواح، كذلك النار تضيء عالم الاجرام؛ ولان الله تعالى هو اتم وله فى كل عالم خليفة - كالعقل الاول فى عالم العقول، والكواكب وغوسها فى عالم الانلاك، ونظيره فى عالم المثال، والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم التناسل، وكذا النار سيما فى ظلمات الليل، - ومعنى الخليفة كونه متولياً لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ، وتدبير هذا العالم انا هو بالنفوس - اذ بها يتم استنساخ العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية، - فالنفوس الكاملة خلفاء الله تعالى فى ارضه؛ ويؤيده قوله تعالى « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض » (٢٥: ٣٨) وقوله « انا جعلناك فى الارض خليفة » (٢٨: ٢). وكما ان الخلافة الكبرى للنفس، فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى اللبالي الدنيئة، وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة، وتضيء الاشياء النيسة، فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى (الصغرى Nu)، لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها العارض، فكأنها آلة للانسان بها يتم خلافته Tu(Ir)

III.

فصل

> في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير

3

في الكيفيات لا في الصور الجوهرية <

- (٢٠٧) الحرارة التي يوجبها الحركة ليست - كما يظن - أنها كانت
 6 كاملة وأظهرها الحركات. واعتبر بالماء المنخفض، فإن ظاهره وباطنه يتسخن،
 وكذا قبل ذلك باردتين. ولو كانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن. وظن
 بعض الناس أن الماء لا يتسخن بالنار، بل يقشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة.
 9 وذلك باطل، فإنه لو كان بالفشو، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخناً
 من الذي في بعض الصوامع الحديدية والنحاسية على نسبة قواميهما ومنع
 الفشو؛ وليس كذلك. ثم النارية كيف تدخل في الظرف المملوء الذي لم يبق
 12 فيه مكان لفائ، وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج
 هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة
 متشابهة في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) وإذا علمت أن الصور التي فرضوها غير متحققة، ففي المزاج

15

العركات TMRF : الحركة HEI : المتخضض TF : المتخضض HEMRI : يتسخن :
 يتسخن T-I : من الباطن : يعني كما يظنه أصحاب الكون والبروز Tu : فإنه HEMRI :
 لا TMRF : 10 : يتسخن HEMRI : - TMRF : قواميهما : قواميهما T : 11 : فاش : + : ولم يخرج
 منه شي (Tu)T : وهذه القوابس : يريد بالقوابس العناصر الثلاثة وهي الأرض والماء والهواء.
 مع الأنوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأي، فإنه أثبت أن النار ليست عنصرًا للقرجات
 Ir : حصل : حصلت H : 12 : لأجسام : الأجسام T : 13 : متشابهة TR : تشابه H-I :
 14 : علمت : أي في أواخر السطر Tu : فرضوها : أي المشاؤون، وهي الصور الجوهرية
 البسيطة والنوعية Tu : متحققة H-I : متحققة TF : أي في الأجسام Tu : ففي : H

- لا يكون إلا توسط الكيفيات . وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدل بالكلفة ، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات : حيوان وثبات ومعادن . ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نورى وثبات به يشبه 3 بالبرازخ العلوية وأنوارها - كالذهب والياقوت - كان محبوباً للنفوس مفرحاً ، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النورى .
- (٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الارضى - لحاجتها 6 الى حفظ الاشكال والقوى ، - كان « اسفندارمذ » - وهو النور القاهر الذى طلسمه الارض - كثير العناية بها . ولما كان صنمه منفعلاً عن الجميع لتزول رتبته ، كان حصه « كذباً نويته » - أى اسفندارمذ - عن كل صاحب صنم 9 حصه الاناث . وطبيعة كل شيء اذا أخذ غير كفياته ، فهو النور الذى يكون

توسط : توسط HM وحاصل الفرق : أى عند البطلين للمور النوعية Tu : المجتمعات : H : حصل فيه : يحصل منه H أى كل ما كان له Tu : برزخ نورى وثبات به THMF : أى بذلك الثبات والنورية ، وفى بعض النسخ « زبرج نورى وثبات به » (وكذا R) أى زينة نورية إذ الزبرج الزينة TaMaFa برزخ نورى وثبات زبرج I (ومن المعادن ... وثبات به : E -) : والياقوت : وعصومها من البرازخ المعدية الشريفة الشبيهة بالكواكب فى الثبات والنورية كالزمررد والزبرجد واليدخشى (والبدخش Tu) : العاملة من القول الناحلة التى هى أربابها وهذه أصنامها Tu(Ir) : للنفوس : أى الناطقة Tu : مفرحاً : أى لها Tu : والقوى : + وهو لا يسكن دون غلبة الجزء الارضى عليها T(Tu) : اسفندرمذ : الذى هو رب نوع الارض عند الفرس Tu (يعنى در زبان يهلوى Spandarmat ودر اوستا Spanta Armaiti, Spanta Aramati) : منه : أى صنم اسفندرمذ وهو الارض Tu : حصه : حصه T : كذباً نويته TMF : كذباً نويتها EI كذب نويتها (١) H : من : على F : ٢٥ حصه الاناث I : لاناث T : أى حصه لاناث Tu الاناث HEMRF وفى بعض النسخ « حصه الاناث » وهو الاظهر والاولى TaMaFa : غير كفياته : أى الاولى المعصومة ، وفى بعض النسخ « عن كفياته » والمعنى واحد ، إذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كفياته ، ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشيء

ذلك الشيء صنعه على ما سبق .

- (٢٩٠) والمزاج الأتم ما للانسان، فاستدعى من الواهب كمالاً . والانوار
 ٣ القاهرة علمت استحالة تغييراتها، فإنّ تغييرهم لا يكون الا لتغيير الفاعل -
 وهو نور الانوار - ويستحيل عليه؛ فلا تغيير له ولا لها . وأنما يحصل من
 بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز أن يكون
 ٥ الفاعل تأمناً ويتوقف الفعل على استعداد القابل، فيقدر الاعتدال يقبل من
 الهيئات والصور - التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية
 التي للتوابع - ما يليق . ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم
 ٩ النوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء

١ على ما سبق : طبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو (Tu) إسفندومة، وكذا طبيعة
 كل نوع مجرد عن (Tut) كلياته هو وبذلك النوع، فأرباب الانواع هي طبائع الانواع
 ومدبراتها، ولهذا سى صاحب اخوان الصفا الطبائع باللائكة المدبرة للعالم . ورد
 يعنى التحوى على ارسطو في تعريفه الطبيعة بأنها « مبدء اول لحركة ما هي فيه
 وسكوته بالذات » بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها . فقال « الحق
 ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام العنصرية تفعل فيها التصوير والتعليق وهي
 المدبرة لها ومبدء لحركاتها وسكوته بالذات، وتفعل لغاية ما، اذا بلغت اليها أمكنت »
 (Tu) (If) : من : عن T : كمالاً : هو النفس الناطقة Tu : من بعضها : كالواهب وأرباب
 الاصنام Tu : الاشياء : كالصور والنفوس وغيرها ما يتوقف على مزاج واستعداد Tu :
 لاستعداد : للاستعداد E : متجدد : المتجدد El : في النسب : من النسب T : والوضعية : اى
 والنسب الوضعية التي في الانوار العرصة Tu : التي : والتي T : ما يليق : اى باستعداد
 ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك Tu : يعنى جبرئيل ع (Tu) T : - H - :
 القريب : اى من حيث الرتبة Tu

مجرداً عن كلياته TaMaFa وانما قيده بهذا، لانه قد يطلق الطبيعة على الكليات
 الاولى، فيقال مثلاً « طبيعة الارض باردة يابسة » Tu

رؤساء الملكوت القاهرة، « زوان بَخْش »، روح القدس، وأهب العلم والتأيد، معطى الحياة والفضيلة، على المزاج الأتمّ الانسانى نورٌ مجردة هو النور المتصرف فى الصياصى الانسية، وهو النور المدبر الذى هو « اسفهد الناسوت »³ وهو المشير الى نفسه بالأثائية.

(٢١١) وليس هذا النور موجوداً قبل البدن، فإن لكل شخص ذاتاً تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها. فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة، والأما علم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة، لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هي غير متفردة ولا برزخية حتى يمكن عليها الانقسام؛ ولا تكثرها، فإن هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف - اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى - ولا عارض غريب، فإنها ليست فى عالم الحركات

« رؤساء الملكوت : كالمقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية Tu القاهرة
THR : القاهر MFI ، E - هو : وهو T : العاصى : اى الابدان لانيها جمع صيغة
وهي كل ما يحصى به Tu : الانسية TMRF : الانسية HEI : الناسوت : اى البدن Tu
« بالانانية T : بالانانية HERFI وفى بعض النسخ « بالانانية Ta (بالانانية Fa ، مهلة
(M) : ذات : ذات HE : ولا تكثرها : اى ولا يتصور تكثرها، وفى بعض النسخ
« ولا كثرتها » وهذا أنسب لكونها قسيم الوحدة TaMaFa : ضعف : - TMF ،
اى بشدة التنورية وضعفها Tu : اذ كل : اذ من كل H : ما لا يحصى : اى كل رتبة
من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، اذ
موقعها الانوار القاهرة وهي أشد نورية منها، واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم
ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية، واذا كان كذلك فلا يمكن
التميز أملاً بين النفوس التى لكل رتبة Tu : 1-11 : ليست... حيثئذ : وتحقيقه ان الامور
الغريبة انما تعلق الاشياء المتساوية فى النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادة من
حركات فلكنية... Tu

المنصصة حيثئذ. فلما لم يسكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى،
فلا يمكن وجودها.

- 3 (٢١٢) طريق آخر: ان كانت موجودة قبل الصياصى، فلم يمنعها
حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض - ولا اتفاق ولا تغير فيه، - فتكون
كاملة، فتصرفها في الصيصية يقع ضايعاً ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصص
6 بعضها بصيصية، والاتفاقات - أعنى الوجوب بالحركات - أتما هو في عالم الصياصى،
فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات، وليس في عالم النور المحض اتفاق تخصص
ذلك الطرف. وما يقال «ان المنصرفات يمنح لها حال موجب لسقوطها عن
9 مراتبها» كلام باطل، اذ لا تجدد في ما ليس في عالم الحركات والتغيرات
على ما علمت

- (٢١٣) حجة أخرى: هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن، فنقول:
12 ان كان منها ما لا يتصرف أصلاً، فليس بمدبر، ووجوده معطل؛ وان لم
يكن منها ما لا يتصرف، كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نور
مدبر؛ وكان الوقت قد وقع في الآزال، فكان ما بقى في العالم نور مدبر،
15 وهو محال.

1 يسكن : يكن HE | 2 فلم : + يكن Ha | 3 اتفاق : تفاوت E | 4 تغير : تنبير T |
5 لتخصص : لتخصيص T | 6 تخصص : تخصيص HR | 7 الطرف : التصرف R | 8 حال
موجب : حصول H | 9 والتغيرات HERI : والاتفاقات TMF | 10 على ما : لما TMF
11 فليس : وليس R | 12 وجوده : فوجوده R | 13 وان TMR : فان HEI | 14-15 وما بقى
نور مدبر : اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق
بيدن لتعلق الكل والنفوس، وفى بعض النسخ «وما بقى نوراً مدبراً» والاول اظهر
وأولى، لان هذا يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa | 16 فى الآزال TMRF : وفى بعض
النسخ «فى الآزال» TaMaFa... (وكذا HEI) | 17 نور مدبر THa-I : نوراً مدبراً H |

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمت لا نهاية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

IV.

فصل

6 < في الحواس الخمس الظاهرة >
(٢١٥) الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة تخلق له حواس خمسة:

١ علمت : + ا ه RI الحوادث TEMF : للحوادث HRI : - النقل إلى الناسوت : أى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس بيدن بعد تعلقها بغيره... Tu : وهو محال : لأنه يعود الكلام إلى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم أن يكون في المفارقات - إحدى عالم العقول - حلال ومطلوبات غير متناهية مجتمعة في الوجود... وأنت إذا تأملت هذه الحجج بأسرها، فأنك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها افتراضية ومبنية على إبطال التناسخ... وذهب افلاطون إلى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع «خلق الله الأرواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» وقوله ع «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألfi عام» (وجوع شوب به «بحار الأنوار» چاپ تهران ١٣٠٥ هـ ١٤ ص ٤٢٥-٤٢٧) وأما قيده بألfi عام تقريبا إلى إقحام العوام، والا فليست قبيلة النفس على البدن متقدرة ومعدودة، بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه. وتسلك افلاطون في الاحتجاج عليه بأن علة وجود النفس إن كانت موجودة بتسامها قبل البدن المالح لتديرها، فتوجد قبله لاستحالة تغلف العلول عن العلة التامة. وإن لم تكن موجودة بتسامها قبل البدن بل به تتم، توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها أو شرطها؛ لكنها لا تتوقف عليه، والا وجب بطلانها ببطلانها، لكنها لا تبطل ببطلانها للبراهين الدالة على بقائها بقاء علتها الباقية، وأخبرها أنها غير متطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به، فإذا خرج الجسم بالوت من صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجها من ذلك جوهرها، بل لا تزال باقية بقاء العقل الملبد لوجودها الذي هو مستبح التغير فضلا عن عدم كما عرفت. وإذا كان كذلك، فيجب وجودها قبل البدن المالح

اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، قائماتها هي الانوار من الكواكب وغيرها، لكن اللمس أهم للحيوان، والأهم غير الأشرف. 13 والمسموعات ألطف من وجه آخر.

٧.

فصل

6 > في بيان أن لكل صفة من صفات النفس

نظيراً في البدن <

(٢١٦) وإذا علمت أن النور قياس لذاته، وأن له في جوهره محنة 9 لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهب في الصياصى الفاسقة بسبب قهره قوة غضبية، ويتوسط محبته قوة شهوانية. وكما أن النور الاسفهب يشاهد صوراً برزخية، فيعقلها ويجعلها صوراً عامة نورية تليق بجوهره -

8 والمسموعات ألطف من وجه آخر : وهو ان الاصوات الموسيقية اللذة المطربة تنشق النفوس الى وطنها الاملى وعالمها العلى، وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات العسية الى الكمالات العقلية العلية والعلية، ولهذا كانت للحكماء (عند الحكماء اليونانيين والعصرين وغيرها Ir) عاية عظيمة بالموسيقى، فان له خطبا عطيا عندهم Tu (Ir) : وفي بعض النسخ «والمسموعات ألطف من وجه آخر» (وكذا H)، ولا وجه له، وكان المسموعات سجلت من المسموعات النطقية العيين، والله اعلم بحقيقة الحال TaMaFa والمسموعات ألطف من وجه آخر والمسموعات من وجه آخر R 9 الاسفهب : الاسفهبى T 11 ويجعلها صوراً عامة THMI : اى كلية بعد ان كانت جزئية، وفي بعض النسخ «ويجعل اطوارها عامة» (وكذا R ويجعل صورها عامة EF) اى يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية طلائية TaMa، Fa -

لتدبيرها. وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه، فيكون البدن كقذيفة استمدت للاشتغال من نار عظيمة، فينجذب النفس اليه بالعاصية او اليدين إليها كالمقناطيس والحديد. وليس من شرط جذب المقناطيس للعديد ان يكونا موجودين معاً، بل يجوز ان يكون احدهما مقدما على الآخر... Tu (Ir)

كَمَنْ شاهد زيدا وعمراً وأخذ منهما للإنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما، - يلزم في صيصيته قوة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلها الى شبه جوهر المعتدى؛ ولولا هذه، لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلاً، فما استمر وجوده. وكما ان في سنج النور التام أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوة توجب صيصية أخرى ذات نور، وهى المولدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادة ليكون مبدأ لشخص آخر. وكما ان من سنج النور أن يزداد بالانوار الساتحة ويستكمل بالهيات التورية ويخرج من القوة الى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لايفة وهى الناعية. ثم يخدم الغاذية جاذبة تأنيها بالمدد، وماسكة تحفظه ليتصرف المتصرف، وهاضمة تهزئه وتعدّه للتصرف، ودافئة لما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهد في صيصيته، والصيصية صنم 12

1 للإنسانية : الإنسانية H : يلزم THMF : يلزم ERI : بدن : هذا R : نوع : النوع E : شخصه : + دائما I : ليكون : يكون R : بالانوار : فى الانوار E : الساتحة : أى المرضية الفايزة من نور الانوار Tu : - بالهيات التورية : أى الفايزة من الانوار البجدة او العاملة من الشاهدات، فان إحداها غير لإخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شمع الشمس وبين مشاهدتها Tu : بالمدد : + لتغلب بدل ما يشعل T (Tu) : تحفظه : أى المدد Tu تحفظ H : وهذه القوى : أى الرؤساء التت ... والعوادم الاربع ... وغيرها من القوى التى لم يذكرها كلها Tu : النور : للنور HM : 1- صنم للنور الاسفهد : والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال - وهو صاحب طلسم النوع الناطق - ان الاسفهد لا صنم له غير الصيصية التى تعلق بها، وجميع العياصى الانسية اصنام لروح القدس : ويشعل ان يكون البدن صنم النفس، والمجموع صنم رب النوع. وهذا أظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده Tu

للنور الاسفهب. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ. ويدل على تمايزها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض، واختلاف الآثار 3 واختلال بعضها عند كمال بعض. والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI.

فصل

> في بيان المناسبة بين النفس الناطقة

6

والروح الحيواني <

(٢١٨) النور الاسفهب لا يتصرف في البرزخ الا بتوسط مناسبة ما، 9 وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي ستوه الروح، ومنبعه التجويف الايسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية. وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فان المقصد الصافي له ذلك، وغيره 12 من المنصريات يصير مظهرًا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور. وفيه أيضًا اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضًا المناسبة للنور العارض. واذا لم يكن في اعداد نوعه الثبات 15 لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فنبت نوعه بالمدد. فقد أتى على

1 باعتبارات : اى من القهر والمعة وغيرها من الاعتبارات والجهات العقلية Tu
البرازخ : البرزخ HE 2 والانسان ... والنبات : فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه
ما فيه، فمن عرف نفسه وبهذه على ما هو عليه في الوجود فقد احاط بالموجودات
كلها Tu 3 مع الجوهر : من الجرم H 10 يشابه TMR : يشابه HEFI 12 يصير مظهرًا :
يظهر Ti 1 النور : اى الغايض عليه من النفس او العقل Tu 13 والصور : اى المثالية
والعالية الظاهرين عنده لاقتصاد Tu 14 أيضا T : H-I 15 يكن : يكن R : نوعه :
اى نوع هذا الروح Tu 16 اللطف HERI : اللطف TMR : فنبت TR : - H-I
أنى : اى هذا الروح الذى هو اللطف الاجسام المنصرية Tu

جميع مناسبات النور. فإنَّ القضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يتناسب النور بمرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد الى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشماعى وحفظه، فتناسب من 3 هذا الوجه. والمقصد حفظ الشعاع وصار مظهرًا لمثال النير والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبّد في جميع 6 البدن، وهو حامل القوى النورية، ويتصرّف النور الاسفهب في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانع من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذى يصعد الى الدفاع ويعتدل، ويقبل السلطان النورى، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كل ما تولّد روحًا نورانيًا، مفرحًا - أعنى من جملة الأغذية -، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متفرّقة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدتها 12 الانوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتمشق النور. فالنور الاسفهب وان لم يكن مكانيًا ولا ذا جهة، ألا إنّ الظلمات التى في طبيعته مطيعة له.

١ يمكن : - I : بحرارة TMBF : لعارته HEI : والحاجز : اى الارض Tu :
٢ والمقصد : اى الماء Tu : النير : RF : ونحوه : اى الكثافة Tu : وما يأخذ :
٣ اى النور الاسفهب MuFu : من النور السانع : اى القايض عليه Tu وما يأخذ من الانوار
القاهرة من النور والقبيض السانع Ir : من القواهر : فبينا استعمل «السانع» فى غير ما
اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبله Tu : وما به : اى والروح الذى به Tu : يصعد :
٤ اى من هذا الروح Tu : ويعتدل : اى يردد Tu : ويقبل : اى من النفس على ما قال فى
«كتاب» الالواح «الصادية» ويكتسب من النفس Tu : السلطان (السلطانى F)
النورى : اى الذى يعنى ويحرك Tu : الاغذية : وفى نسخة «الادوية» والاول اقرب
TaMaFa : الظلم : M

VII.

< فصل >

- 3 < في أن الحواس الباطنة غير منحصرة في الخمس >
- (٢٢٠) واعلم أن الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى أنه يجتهد عظيمًا ولا يتيسر له، ثم يتفق أحيانًا أن يتذكر ذلك بعينه.
- 6 فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وألا ما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه. وليس على ما يفرض أنه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإن الطالب إنما هو النور المتصرف، وليس يبرز حتى حتى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى سيصيته؛ ولا يشعر الانسان في حال غفلته عن أمر بشيء هدر في ذاته وصيبيته له. فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفندية الفلكية، فإنها لا تنسى شيئًا. 12

٥ واعلم : ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح ، اراد ان يذكر بعض اسوال القوى الباطنة وانها ليست غسا على ما زعم جماعة المشايخ . فشرع أولا في ان التذكر للامور النسبة ليس باسترجاع النور الدبر اياها من العافضة التي هي خزانة الاحكام الوهية ومحلها الطن الاخير من الدماغ كما هو رأى المشايخ ، بل باسترجاع اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا تنسى شيئا اصلا كما هو رأى الاشراقين على ما صرح به وليسهم بل رئيس الكل الالهى افلاطون ، ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنقوس القديمة العالة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبله Tu ٥ ولا يتيسر له : وفي بعض النسخ < ولا يتبين له > TaMaFa ٥ ثم ... ذلك بعينه : وفي بعض النسخ < ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه > TaMaFa ٥ بيت HERI : TMF ٥ في بعض قوى بدنه : اى العافضة كما يعتقد المشاؤون Tu ٥ ما غاب : وفي بعض النسخ < ما غاب > TaMaFa ٥ ٥ ER : منه THMF ٥ صيبيته : + فلو كان النسي في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاهر به (Tu)T او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه Tu

(٢٢١) والصور الخيالية على ما قرّضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فأنها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. ولا يجد الانسان في نفسه عند عيبه عن تخيل زيد شيئا مدركا له أصلاً؛ بل اذا أحس الانسان بشيء ما يناسبه - أو تفكر فيه بسبب من الاسباب - ينتقل فكره الى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر أنما هو النور المدرّ.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات، وأخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أن محلها التجويف الأوسط. ولقابل أن يقول: أن الوهم بينه هو المتخيلة، وهي الحاكمة والمفضلة والمرتبة. ودليلك على تباين القوى أما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرِفَ بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما في التجويف الأوسط، واذ لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك؛ وأما تعدد الافاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون قوة واحدة بجهتين تقتضي فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته

في الخيال : اى لكونها غزاة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون Tu : له : اى للنور المدر Tu : احس : حس H : شيء ما T : شيء H-I : بسبب من الاسباب : TF- : استعادة : استعادة T : والبعد : والبعد T : من : من HEI : بعض الناس : اى المشاؤون Tu : R : محلها : محلها H : هو : هو R : البعض TMRF : بعض HEI : مواضعها : بعضها EI : واذ : واذ T : احد منها H-I : احدهما T : وفى بعض النسخ « احدهما » TaMaFa : كذلك TRF : كذا HEMI : فلا : ولا TFI : لجهتين : لجهتين T

٣ يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى ادراكها إلا بحواس خمس ؛ وهو
يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات ، فيدركها مشاهدة . ولولا ذلك ما كان
لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين ، فإن الحسن الظاهر
منفرد بأحدهما ، والعاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما . فإذا
جاز أن يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة ، فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة
٦ على أن الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيلة .

(٢٢٣) ثم العجب أن منهم من قال « أن المتخيلة تفعل ولا تدرك ،
وعنده الادراك بالصورة . فإذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك ، فأى شيء
٩ تُركبه وتفعله ؟ والصورة التي عند قوة أخرى كيف تُركبها هذه القوة وتفعلها ؟
وإذا لم يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من أحكامها دون صور ، فلا يمكن
أن يقال : يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهي على أفعالها .

١٢ (٢٢٤) فالحق أن هذه الثلث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعتبر
عنها بعبارات . والذي يدل على أن هذه غير النور المدبر ، أننا إذا حاولنا

١ لا : ما HEI وهو : وقد R ؛ للعاضرين HER : العاضرين TMFI وفي بعض
النسخ « للعاضرين » وهذا اظهر TaMaFa ؛ منفرد HERI ؛ منفرد TM ؛ منفرد F ؛
الصورتين : صورتين H ؛ عليها : عليها TE ؛ ان يكون : - EI ؛ واحدة : - HE ؛
٢ منهم : أى من المشافين Tu ؛ قال : يقول R ؛ الادراك : الادراكات R ؛ بالصورة :
بالصور T ؛ فإذا : وإذا TMF ؛ ١٥ يمكن HMF ؛ يمكن TERI ؛ دون صور HEI ؛
دون الصور R دون الصورة TMF وفي بعض النسخ « دون صورة » (دون صور Ma)
أى دون ادراكها لها TaMaFa ؛ ١٢ الثلث TMF ؛ الثلثة HERI أى الخيال والوهم
والتخيلة Tu ؛ ١٢ عبارات : فيبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ،
وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المنتمية بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب
بالتخيلة ، وسجل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ Tu

- ثبَّتًا على شيء، نجد من أنفسنا شيئًا ينتقل عنه، وتعلم منّا أنّ الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وأنّ الذي يثبت بعض الأشياء غير الذي ينكرها. وإذا كنّا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به أناثيتنا. 3 فهو إذن قوّة لزمت عن النور الاسفهد في الصيصية، ولأجل أنّها ظلمانية منطبعة في البرزخ تنكر الانوار المجرّدة ولا تعترف إلا بالمحسوسات؛ وربما تنكر نفسها، وتساعد في المقدمات، فإذا وصلت إلى النتيجة، عادت منكّرة، 6 فنجهد موجب ما سلّمنا من الموجب. والتذكّر وإن كان من عالم الافلاك، إلا أنّه يجوز ان يكون قوّة يتعلّق بها استعدادٌ ما للتذكّر.

VIII.

9

< فصل >

< في حقيقة صور المرايا والتخيّل >

- (٢٢٥) وقد علمت أنّ انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك 12 يمتنع في موضع من الدماغ. والحقّ في صور المرايا والصور الخيالية أنّها

« تثبتنا : وفي بعض النسخ « تثبتنا » MaFa (تثبتنا Ta) نجد من : وفي بعض النسخ « نجد من » TaMaFa : ينتقل عنه : وفي بعض النسخ « ينبو عنه » والاول أولى لتكرار النقل بعد ذلك TaMaFa : منا : من T - R : في التثبيت TEF : في التثبيت HMRI : يثبت : ثبت T وفي بعض النسخ « يقبل » TaMaFa (وكذا R) : ابداننا : بدنا EI : ما يخالفها هكذا ERI : ما يخالفنا هكذا THMF وفي أكثر (بعض Fa) النسخ « ما يخالفها هكذا » أي ما يخالف أنفسنا هكذا وهو ان نهرب مما ثبت عليه وتنكر ما نقرّ به TaMaFa : أناثيتنا : أناثيتنا T - I : أناثيتنا M : فهو : فهي H : ولأجل : لأجل T : في البرزخ : أي في الدماغ Tu : ربما : H : في المقدمات : بالمقدمات H : سلمت TMF : تسلم R سلم HEI : من : في T : للتذكر : + فيكون هي الذّاكرة (Tu)T : وبمثل : وبمثل HE : من الدماغ : غاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة

ليست منطبعة، بل هي صياص معلقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة. وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر - كما للمرلينا - قايم بنفسه وما هو منه عرض، فصحّ وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي، والنور الناقص

١ معلقة : اى فى عالم المثال Tu | محل TMF : + أصلا HERI لقيامها بذاتها Tu | يكون لها : يكون له H | ٢ ولا : H- | فصور TMR : قصورة HEFI | ٣ وهي معلقة : اى لا فى مكان ولا فى محل ، وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صغالية مرآية استنادية لظهور الصور القاية بنفسها المستغنية عن الزمان والكان والمحل عندها بأظهار العقل اللباض الموكل بذلك ايها بما يحصل لنا من الصور والمعاني المهيئة لبش العقل Tu | ٤ سطحي : سطح H | ٥ عرض : لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فى مادته، وكذا جميع صور الخيال والرابا مثل الاعراض التى هى من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها، وكما ان المرئي فى المرأة مثال صورة زيد، فصوره زيد هو مثال المرئي فى المرأة، اذ المسألة اما تكون من الجانبين Tu | ماهية جوهرية : مثال عرضي : وهو صورة زيد الحالة فى مادته Tu

فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير، ولا فى الاعيان والا يشاهدها كل سليم الحس، وليست ههنا معضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا معكوما عليها باحكام مختلفة ! واذا هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول - لكونها صوراً جسمية لا عقلية - فبالضرورة تكون موجودة فى صقع آخر، وهو عالم يسمى بالعالم المثالى والخيالى متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل، لانه اكثر تجريداً من الحس وأقل تجريداً من العقل، وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتصلق بها من الحركات والسكنات والاوزاع والهيئات وغير ذلك قابلة بذواتها معلقة لا فى مكان ولا فى محل Tu | هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج الى استيعابه الى اوراق كثيرة وقد غفلت عن اكثر الحكماء الباحثين وهو من الاسرار المخرونة والعلوم السكونية Ir |

كمثال النور التام، فافهم!

(٢٢٦) وكما إنّ الحواسّ كلّها ترجع الى حاسة واحدة - وهي الحسّ

- المشترك، - فجميع ذلك يرجع في النور المدبّر الى قوّة واحدة هي ذاته 3
النوريّة القيّاسة لذاتها. والابصار وان كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلاّ
إنّ الباصر فيه النور الاسفهد؛ وأنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشيء
قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم 6
الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ منها للبصر
في حالة اتسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذ بأنّ ما يشاهدون من
الأهوار ليست نقوشاً في بعض القوى البدنيّة، والمشاهدة البصريّة باقية مع 9
النور المدبّر. ومن جاهد في الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم
الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات ههنا. فنور الانوار والانوار القاهرة

1 النور التام : وفي بعض النسخ « للنور التام » TaMaFa : فافهم : فان فيه سرّاً
عظيماً وغملياً جسيماً، وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي لها نظائر واشباه
(واشباح Tu) في العالم السفلي، والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر، فالانوار العرضيّة
إذا عرفت حقايقها على ما ينبغي، إهانت معرفتها على معرفة الانوار السجدة الجوهريّة،
والعرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضي الذي لتس عالم الحس، هو
مثال النور (للنور Mu) التام الجوهري شمس عالم العقل نور الانوار، وعلى هذا
يكون نور كل كوكب عرضي مثالا لنور مجرد جوهري، وهذا باب واسع وفيه اذواق
كثيرة، فلذلك أمر بالفهم Tu 2-3 هي ذاته... لذاتها TF : - I ~ H : 4-5 إلا ان :
لان R 1 : فيه : فيها M : اشياء : الاشياء HR اي آخروية Tu : لان الشيء : فان الشيء
البصر في ذاته Ir 1 : له H ~ Iz : لها T : يبصره : T : البدنية : بل يجهزون
بانها ذوات قدسية قاية بدواتها دون محل وسكان وزمان Tu : والمشاهدة : اي والعال
ان المشاهدة Tu 10-11 باقية مع النور المدبر : وانما اكده بهذا لتلا يظن ان يكون
خيالا Tu 12 : الظلمات : اي القوى البدنية والامور الحسية Tu

مرئية برؤية النور الاسفهد ومرئية برؤية بعضها بعضاً، والانوار المجردة كلها باصرة . وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها .

- 3 (٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهد، والهيكل أما هو علمه حتى أن المتخيلة أيضاً صنم لقوة النور الاسفهد الحاكمة . ولولا أن النور المدبر له أحكام بذاته، ما حكم بأن له بدءاً أو تغيلاً
- 6 جزئياً أو له قوة متخيلة جزئية، فهذه الاشياء غير غاية عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً ما . والتخيل لا يأخذ صورة نفسه، فأنه حاكم على المحسوسات وما يتبعها . والنور الاسفهد محيط وحاكم بأن له قوى جزئية، فله الحكم
- 9 بذاته، وهو حتى جميع الحواس . وما تفرق في جميع البدن، يرجع في

1 النور TMRF : نور HEI : باصرة : + بهذا الاعتبار R : الى علمها : اذ لا ينجب عنها شيء . هو (Fu) معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به Tu : الى بصرها : لان علمها كلها بصرية . لانها مشاهدة حضورية اشرافية التي هي الرؤية الحقيقية ، بل هي « عين اليقين » وهذا بخلاف المجريين بالمواد وغيرها من اللايقن العسية (العسية TutMuFu) والبراهين البدنية مثلنا نحن . فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو « علم اليقين » دون ان نشاهده بالبيان الذي هو عين اليقين ، كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها ، فان ظفرتنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحاداً ! وقد يرجع علمنا الى بصرنا ، وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية - كالأضواء والألوان - لما عرفت ان بساط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها ، فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون أصلاً ، فالعلم ينحصر يرجع الى رؤيته ، فمعرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته - كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالأشكال وإمثالها - وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل ؛ وقد تكون مقابلة لها ، كعلمنا بما هو محبوب عن بصرنا Tu : بدءاً : بدن H : - او تخيلاً جزئياً TMRF : وفي بعض النسخ « او تغيلاً مجزئياً TaMaFa (وكذا HEI) : عنها : اي عن قوة النور الاسفهد Tu : الحكم : حكم R

النور الاسفهبى حاصله الى شىء واحد، وللنور الاسفهبى اشراق على مثل الخيال ونحوه، واشراق على الابصار المستغنى عن الصورة .

(٢٢٨) وله ذكر اجمالى : ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان أدرك أنه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو مممتنع على أن

١ شىء واحد : هو ذاته الثورية للباقة لذاتها Tu : الاسفهبى HEMI : المدير TMF : مثل TRF : مثال HEMI : ونحوه : اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستعدادية Tu : على الابصار : على مثل الابصار R : من الصورة : اى من حصول صورة البصر فى العين ، وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على القول ونحوها، فانه وان كان لملكه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن ونفاه ، كذلك هو غير غافل عن المواقم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة ثورته Tu... : وله : اى وللنور المدير Tu : على الاشراق : ونحوه واشراق H : على الابصار : يبنى كما ان النور المدير عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقى ما يقابل الباصرة من البصيرات - لا ما فى الباصرة من مثل البصيرات لبطان الانطباع كما علمت - فكذلك عند اشراقه على القوة العقلية يدرك بعلم حضوري اشراقى الصور العقلية الخارجية ، وهى التى فى عالم المثال قايسة بذاتها لا فى عين كصور الرايا ، الا انها مرئية بمرآة الخيال ، فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية ، ومنها المثالية التى كلامنا فيها ، لا الصور المثالية الذهنية التى هى مثل الخارجيات ، لا لبطان الصور المثالية لوجودها فى عالم المثال ، بل لبطان كون مدوك النور المدير عند تحيله للصور مجرد الصور المثالية - وهى التى فى الخيال - لبطان الانطباع Tu : ان ادرك : اذا ادرك R : انه : اى المثال الذى فى الخيال Tu : يكون ادرك... دون مثال THMF : لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه ، وفى بعض النسخ « يكون ادرك... دون مثال » (وكذا EI بادراك R) وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره ، والمعنى واحد TaMaFa : واستغنى : فاستغنى H يستغنى I : وهو ممتمنع : لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال ، وان لم يدرك انه مثال الخارج ، فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بشأله ، والقدّر خلافه... وللنور المدير اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق ، واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ، ولان كون المدير عند التحيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتكميل ، قال « وله ذكر اجمالى » ان هذا مثل ذلك ، واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا ، فيحتاج الى تفصيل Tu

الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل . والبصر لما كان ادراكه
يكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير ، فالنورية مع عدم الحجاب
3 في المجردات أتم ، وهي ظاهرة لذاتها ، فهي باصرة ومبصرة للأنوار .

المقالة الخامسة

في المعاد والنبوت والمنامات

وفيها فصول

6

I.

فصل

في بيان التناسخ

9

(٢٢٩) النور الاسفهب استدعاء المزاج البرزخي باستعداده المستدعى
لوجوده ، فله الف مع صيغته لأنها استدعت وجوده . وكان علاقته مع البدن
12 لفقره في نفسه ونظره الى ما فوقه لنوريته ؛ وهي مظهر لأفعاله وحقيقية لأنواره
ووعاء لآثاره ومعسكر لقواء . والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثاً
عشيقاً ، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية

2 في حالة التخييل : وإذا كان كذلك فلا يسكن ادراكه بدون مثال ، إذ المدوم لا
يدرك عنه بل مثاله بالضرورة ، وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا التخييل
بالمثال Tu : يكونه : يكون H مع عدم T : وعدم H-I : ظاهرة لذاتها : لكونها
نفس الظهور البحت لذاته المظهر لغيره Tu : للأنوار T : -I-H أي للأنوار
المجردة .. Tu : وفيها : وفي ER : استدعاء : استدعاء E استدعى R : باستعداده :
باستعداد H : 13 وهي : أي انصبية Tu : وحقيه THERFI : وحقيقة TtHaM :
13 حقيقته : لكونه أصلها وهي تروخ له مع ان للسائل الى العالي عشقا Tu : تشبثت :
تشبث T- ، M

أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات . والصيصية الانسية خلقت نائمة يتأتى بها جميع الافاعيل ، وهى أول منزل للنور الاسفهد على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ . ولما كان الجوهر الفاسق مشتاقاً بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به ، فإن الفاسق إنما هو من جهة الفقر فى القواهر . وكما أن الفقير مشتاق الى الاستغناء ، فكذا الفاسق مشتاق الى النور .

(٢٣٠) قال بوذاسف ومن قبله من المشرقيين : ان باب الابواب لحياة جميع الصياصى العنصرية الصيصية الانسية . فأتى خلق يغلب على النور الاسفهد وأى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن اليها هو ، يوجب أن يكون

الى الظلمات : الى عالم الظلمات R التى هى عالم الجسم والجسائيات Tu الانسية : الانسية T H : حكماء : الحكماء H : فى القواهر : اى وانما كان الفاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر العامل فى القواهر كما علمت Tu مشتاق : مشتاق HI يشان E الاستغناء : النماء H : بوذاسف T : بوذاسف HRI بوذاسف E بوذاسف M بوذاسف F وهو فيلسوف تناسخى من الهند ، وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكواد ، وقد استخرج سنى العالم وهى ثلثائة الفا وستون الف سنة ، وحكم بأن الطوفان يقع فى نصفها (MuFuIr فى ارضها T فى نصفها Ti) وحذر قومه بذلك ، وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهورت الملك TuIr من الشرقيين : من حكماء الشرقيين I اى من حكماء بابل وفارس والهند والعين وغيرهم من اهل اللوق منهم Tu الانسية : الانسية T للانسية H + لأن باب الابواب هو الذى يتأخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول فى غيره (Tu)T... : ويركن : ركن HE هو : وهو H اى النور وانما إبرز الضير كما إبرز فى د زيد صرد بشرية هو : والسنى : ويسبل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتسكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل (تنزل Mu) منه منزلة الفصول النوبة السيرة له من غيره بعد المفارقة ، ولولاهما لمطلت ذاته ، اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يتأخر عن غيره من النفوس المشاركة له فى النوع Tu : يوجب : فوجب R اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركوله اليها Tu ...

- بعد فساد صيبيته منتقلاً علاقته الى صيحية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكة . فانّ النور الاسفهبدي اذا فارق الصيحية الانسية ، وهو مظلم 3 مشتاق الى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الرديّة ، فينجذب الى الصياصى المنتكة لحيوانات أخرى ، وجذبته الظلمات .
- (٢٣١) قالوا : والمزاج الأشرف ما للصيحية الاقسية ، وهى أولى بقبول 6 الفيض الجديد الاسفهبديّ من النور القاهر . فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهبديّ - اذ تستدعى من الواهب نوراً مدبراً - ويقارنها مستنسخ ، فيحصل فى انسان واحد اثنتان مديرتان ، وهو محال .
- (٢٣٢) قالوا : ولا يلزم من استدعاء الصيحية الانسية النور الاسفهبدي 9 من النور القاهر استدعاء الصيحية الصاهنة النور الاسفهبدي من النور القاهر .

١ بعد فساد صيبيته : وفى نسخة « بعد مفارقة صيبيته » TaMaFa (وكذا R) ١
 ٢ المنتكة : أى المنتكة الرأس Tu ٢ ٣ فينجذب : + بعد الموت الى ما فيه ظلمات (Tu)T الى الصياصى : ولهذا يميل الى الصياصى TF المنتكة : وفى بعض النسخ « منتكة » (منتكسا Fa) ويكون نسباً على الحال TaMaFa (الى صياصى منتكة I) ٤
 ٥ قالوا : أى يوداسف (يوداسف Fu) ومن قبله من المشرقيين Tu وهى ادلى : وهو الادلى F بقبول : لقبول T من غيرها : ومن غيرها T الى من صياصى الحيوانات الصاهنة Tu ٦ اسفهبدي : اسفهبدي HI ويفادونها : أى نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات ، ولو جاز ذلك فيحصل ... Tu ٧ مستنسخ : مستنسخ R ٨ انسان واحد HERI : الانسان الواحد TMF ٩ اثنتان M : اثنتان THERI (مبهة F) ١٠ - ١١ ولا يلزم ... من النور القاهر THaMF : وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيحية الاقسية بزاجها (لمزاجها I) الاشرف النور الاسفهبدي من النور القاهر استدعاء ... الى آخره » (وكذا I) ، وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيحية الانسية بزاجها الاشرف نوراً مدبراً أن يكون ما دونها أيضاً يستدعى نوراً مدبراً (+ مستنسخ HR) » TaMaFa (وكذا HR) ١٢ - ١٣ النور الاسفهبدي ... الصيحية الانسية : E

- فإذا انفسدت الصيفية الانسية، والنور الاسفهد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب الى أسفل سافلين. والسياسي المنتكسة وعالم البرازخ أيضا متمسك، فينجذب بالضرورة الى سيمية أخرى. فإن الحكمة التي لأجلها 3 اقترن النور الاسفهد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من السياسي الصاعقة الى الانسان شيء، بل ينحدر من السياسي الانسية الى الصوامت للهيئات. ولكل خلق سياسي « ولكل باب 6 منها جزء مقسوم ».

- (٢٣٣) وما يقال « ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات، فباطل، لأن الانوار المدبرة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي 9 متدرجة في النزول. وأصحاب الحرس لا يلحقون السياسي النملية الا بعد

§ للظلمات : H : مأواه : ما وراء M : بشوقه : لشوقه T : ينجذب : ينجذب
MRF : أسفل سافلين HEMRFI : أسفل السافلين T وفي بعض النسخ « أسفل السافلين (سافلين Ta) الذي هو مأوى الغافلين انتهى الى السياسي المنتكسة للحيوانات الصامتة TaMaFa : متمسك : اي الى الانوار المدبرة تكونها حواسق، وقد علمت ان الفاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يديره ... Tu : بعد باقية : لان الكلام في النفوس الناقصة Tu : بغير نور : اي سافح ينضم اليه لبقوته ويخلصه من علايق الظلمات وهوايق الجسم والجسائيات، وهذا النور يتم اما من الاشراقات النحدرة من القول الى النور الاسفهد، او المرتبة اليه ما تحت، لكن ما ينحدر منها اليه هي. لان الكلام في الناقص Tu : السياسي : R : بل ينحدر : اي شيء هو النور المدبر المارق Tu : للهيئات : اي الهيئات الردية الموجبة لاعداد النفس من البدن الانساني الى العبراني بحسب النسابة العقلية، واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه وينيه عن التعلق بالاجسام، فيتعلق بما يناسبه من سياسي الصوامت بحسب الاخلاق Tu : ولكل باب : اي من السياسي لما عرفت من كون السيمية الانسانية باب الابواب Tu : § - سورة ١٥ (المعبر) Tية ٤٤ : الفاسدات : اي من الابدان الانسانية وهو وجه للشائين تسكروا به في ابطال التناسخ Tu : المستظلمة TteI : والمستظلمة H المتصرفة TMRF

مفارقة صياصي أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلاق. ولا يرتقى منها الى الانسان
 شيء يلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار
 3 من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جداً. وينتقص العلايق بالسكرات وشدة
 الموت والبلايا. ولكل مرتبة كباراً وأوساط وصغار، ولكل قوم من أرباب
 الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشة؛ فتنقل الى الأكبر، ثم الى
 6 الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم الى الأصغر في أزمئة متطاولة.

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال «ان كل مزاج يستدعى من النور القاهر
 نوراً متصرفاً» فكلام غير واجب السعة، اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية
 9 وما يقال «انه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون
 صيصية صامتة» ليس بمتوجّه أيضاً؛ فإن الأمور مضبوطة بيهيئات فلكية غاية
 عتاء، كما يوجب في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما

1 انواع كثيرة : اى ذوات هيئة حرم هي (Fu) طبقات النيران ودوراتها
 2 Tu منها : R - 1 غي. : HE - من الانوار Tu 1 القليلة T - 1 السطية Tt 1
 3 مرتبة : اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق Tu 1 وصغار : اى من انواع الحيوانات
 التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق Tu 1 1 وعيشة : كالجنود من الاتراك التى يشبه
 خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع وعيشها Tu(Ir) 1 فتنقل HE : تنقل T-I اى نفوسهم على
 التدرج Tu 1 1 متطاولة : الى ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما
 سبق غير مرة، ولولم يزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اسفل الحيوانات، تعلق
 بالحيوانات المناسبة لذلك التعلق فى عالم المثال على التدرج الى ان تزول، فيعيش تترقى
 الى عالم الجنان Tu 1 1 هؤلاء : اى الاشرافيين Tu 1 ما يقال : وهو للمشائين Tu وهو
 قول المشائين Ma 1 1 نى : من HEI 1 الصيصية الانسانية TMRF : الصياصي الانسية
 HEI 1 1 وما يقال : وهو وجه آخر للمشائين فى ابطال التناسخ Tu 1 الصيصية الانسانية :
 صيصية انسانية R 1 1 صيصية صامتة : الصيصية الصامتة HEI 1 بتوجه : بتوجه T 1 1 ايضا :
 R - 1 1 كما يوجب : اى القانون المضبوطة فى نفس الامر وان لم تكن نمرقه Tu

معطلاً ، فكذا في موت بعض السياسى حيوة بعض منها .

هذا مذهب المشرقيين . وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من

شخص الى مشاكله ، ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفئس . 3

(٢٣٥) وقال المثنؤون « جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها

نفساً متصرفة ، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الانسان . » هذا مذهب المثنائين .

وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل ، وان كانت جهات 6

النقل قد يقع فيها خلاف .

ونستك بعض الاسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى « كلما

نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها . » وقوله تعالى « كلما أرادوا أن يخرجوا 9

منها أعيدوا فيها . » وقوله « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

إلا أمم أمثالكم . » وآيات المسخ والأحاديث الواردة فى أن الناس يبعثون على

صور مختلفة بحسب اخلافهم كثيرة . وكما ورد فى الوحي حكاية عن الاشقياء III

« ربنا أمتنا أنتين وأحييتنا أنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل ؟ »

المشرقيين : الاشراقيين M M لم يلزم المزاحمة : لم يكن من المزاحمة M مذهب

المثنائين H-I ما ذهب اليه المثنؤون T م من الحكماء : كسقراط وفيتاغورس

واباذقلس واغاثاذيون وهرمس وامثالهم Tu م من TMF : فى HERI م-9 سورة

٤ (النساء) آية ٥٩ م جلودهم : أى بالفساد Tu م غيرها : أى بالكون Tu م-9 سورة

٣٢ (السجدة) آية ٢٠ م منها : أى من النيران المختلفة التى هى درجات جهنم يبنى

إبدان الحيوانات كما سبق تقريره Tu م-10 سورة ٦ (الانعام) آية ٣٨ م امثالكم :

أى انهم كانوا علواً فى العلق والبيئة وغيرها من الساعات والعلوم الا انهم

(Tu م) انقلبت تلوسهم من الصورة الانسانية الى هذه الصور Tu م الواردة فى :

الدالة على M م كثيرة : - HERI م سورة ٤ (المؤمن) آية ١١ الى خروج :

ببنى من الابدان الحيوانية Tu م من سبيل : حتى لا تبوت مرات اخرى Tu

وكقولہ تعالى في السعداء « لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى » وغير ذلك .
وصفي أكثر الحكماء الى هذا ، الا ان الجميع متفقون على خلاص
3 الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل ، ونحن نذكر بعد هذا ما
يقضيه ذوق حكمة الاشراف .

(٢٣٦) واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم بعد فناء
6 صيبته ، فان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه ، والا ما وجد . ولا يبطله
موجبه وهو النور القاهر ، فانه لا يتغير . ثم ان الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ؟
ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه ؟ والانوار المجردة ليس بينها
9 مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما . وليست حالة في الفواسق ليشترط
فيها مقابلة واستعداد محل . وليس مبدأ المديرات بتغير ، فلا تكون هي
كتملاقات حصلت من احوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالمقاليات ، فانها

1 سورة ٤٤ (الدخان) آية ٥٦ : لا يذوقون : لا يموتون E : وصفي : وصفا HE :
الحكماء : العلماء E : الى هذا : اي الى التناسخ حتى ان ارسطو قد نقل عنه انه رجع
من رايه في ابطال التناسخ الى راي استاده افلاطون ، وبقي المشهور في كتبه منع
التناسخ لملحة سياسية ، او كان نظره اذاه الى ذلك ، فجوز التناسخ بعد ما كان منه
Tu : ذوق حكمة الاشراف : يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقق وأرهاب البحث
والتدقيق Tu : المدير : T - : صيبته : الصيبة HE : ما وجد : لوجوب مقارنة
وجود الملوك لوجود العلة الثامة TuIr : موجبه : وفي بعض النسخ « موجد »
TaMaFa : ثم ان الشيء HERI : ثم الشيء TMF ، يعني النور القاهر Tu : لازم ذاته :
يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة هي أشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير
المتغيرة وهي لازمة لها غير متفكة عنها Tu : بذاته : واعلم ان الحكم يكون النور
المدير لازم ذات النور القاهر يتألف الحكم بعدوه ، اللهم الا ان يقال ان المدير
لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد Tu : وضوءه بنفسه : وضوء نفسه E ،
+ مع وجوده T(Tu) : 1 : كتملاقات TMF : وفي بعض النسخ « كتملاقات » (وكد HER)
TaMa ، F - : المدير : المدير R

- مشروطة بشهود الحى الباصر . ونسبة غير النفس الفاعلية الى ما لها كالمحل
للتقوس - كانت منه أو من غيره - فاذا بطل حال المبدأ ، بطلت . فالنور
المجرد موجب دايماً ، فيدوم . ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للمدم ، لكان
انعدامها للهيئات الظلمانية ؛ ففي حالة مقارفة علايق البدن كانت أولى بالدم ،
لا بعد المقارفة . واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات ، فيبقى بقاء النور القاهر
الذى هو علته . وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية
قبول تصرفات النور المدبر .

II.

فصل

9

< فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور >

- (٢٣٧) النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ ، يكون شوقه الى
عالم النور القدسى أكثر منه الى الفواسق . فكلما ازداد نوراً وضوءاً ، ازداد عشقاً
ومحبة الى النور القاهر ، وازداد غنى وقرباً من نور الانوار . ولو كانت الانوار
المتصرف غير متناهية قوة التأثير ، ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الأفق
النورى . والانوار الاسفندية اذا فهرت الجواهر الفاسقة ، وقوى عشقها وشوقها
الى عالم النور ، واستضاءت بالانوار القاهرة ، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم

1 مشروطة : ونفى بعض النسخ « مشروطة » TaMaFa : العى : النفس : النفس
TRF : نفس HEMI : ما لها : حالها M : للنقوش TEMF : ونفى بعض النسخ «النقوش»
TaMaFa وكذا HRI : أو من غيره : وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر (المحل Mu)
ليس محلاً لتلك الصور ولا البرآة Tu : حال المبدأ T : الحال البدنى H- : حال
المدبر الذى حصل منه التعلقات Tu : 2 : وقرباً : اى عقلياً Tu : 4 : البرازخ : البرزخ
H- : 6 : وحصل لها : وحصل بها E

- النور المحض، فإذا انفسدت سياسيتها لا تنجذب الى سياسٍ أخرى لكمال قوتها
 وشدة انجذابها الى يتابع النور. والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه
 3 ينجذب الى ينبوع الحياة، والنور لا ينجذب الى مثل هذه السياسى، ولا
 يكون له تزوع اليها. فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسياً مقدساً
 نور الانوار والقواهر القديسين. ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان
 6 بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرداً عن الظلمات أقرب منها.
- (٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدراكية الى نور الانوار، فالأتم شوقاً أنم
 انجذاباً وارتفاعاً الى النور الأعلى. ولما علمت أن اللذة وصول ملائم الشيء
 9 وادراكه لوصول ذلك، والألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث
 هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء
 أعظم وألذ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت أن اللذات فى طلسمات الانوار
 12 المجردة منها ترشحت وهى ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال
 غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك. والانوار الاسفهبديّة

§ العاشق : العاشقة I ، - R § ينبوع الحياة : يعنى العالم العلى Tu § والنور : اى
 المتقوى بما ذكرنا Tu § قدسياً THMR : قدسياً EFI اى طاهراً من الجبالات والخيالات
 والملايق الجسدية والموايق الجرمانية Tu § مقدساً TR : اى بطهارة وكذا ما فى بعض
 النسخ « بتقدس » Ta بقدر MaFa بقدراسة M بقدر H بقدر EFI § بالصفات : اى
 العقلية والسمانى التجردية Tu § وارتفاعاً : وإيقاعاً H § الى النور الاعلى : الى نور
 الاعلى H ونى نسخة « الى عالم النور الاعلى » (وكذا I) والمعنى واحد TaMaFa §
 § لوصول : بوصول H § أدرك مت : لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه لا يريد
 على ذاته Tu § فى طلسمات ... : اى فى الانواع الجسدية التى هى اصنام الانوار
 وطلسماتها Tu § وهى : اى الطلسمات Tu § لها : اى للانوار المجردة المدبرة Tu

- ما دامت معها علاقة الصيفية والشواغل البرزخية الكثيرة ، لا تلتدّ بكلماتها ولا تتألم بعاهاتها ، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه أو ازهفته عاهة وهو مخبط في سكره ، غير مدرك لما أصابه . ومن لم يلتدّ بإشراقات القواهر النورية وأنكر اللذة الحققة ، فهو كالمعين اذا أنكر لذة الوقاع .
- (٢٣٩) وكما ان لكل من الحواس لذة وألماً ليس لعاسة أخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها ، وكذا ما للشهوة والغضب ، وكمال النور
- الاسفهد اعطاء قوتى قهره ومحبة حقهما ، فان القهر للنور على ما تحته في سنخه ، وكذا المحبة ، فينبغى أن يسلب قهره على الصيفية الظلمانية ومحبة الى عالم النور . وان كان كُتب عليه الشقاوة ، فيقع محبة وعشقه على الفواسق ، فيقهره الظلمات . وأتما يقع محبة الى عالم النور كما ينبغى ، اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة

١ دامت : كانت M : الصيفية : الصيامى HEI : الكثيرة : الكبيرة H : اما قدما بالكثرة لان النور لا يخلو من شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت Tu : واما : ما TM : النورية : + ولم يتألم بناهيا R : قهر : هو HEI : وكمالاتها : T - : وكذا : فكذا HE : وكذا المسبة : اى ومحنة النور لما غرقه في سنخه Tu : يسلب : يسلب HE : قهره : اى قوته الغضبية Tu : الظلمانية : اى على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها Tu : ومحبه : اى قوته الشقية وعشقه Tu : الى عالم النور : + حتى يكون قد أعطى القوتين حقهما T(Tu) : وان : واذا HEI : فيقهره الظلمات : .. واعلم ان الشيخ > ابن سينا < قال فى الشفاء > وكأنه ليس بشراً الانسان من هذا العالم وعلايقه الا ان يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ما هناك يستد منه هبنا ، ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العلوى وهو الغلق . ولما كان ذلك كذلك ، أراد المستف ان يشير الى الغلق الذى يبعد عن هذا العالم ... Tu(Ir) : عرف : عرفت T : 1 : وعرف عالم : وعالم TMF : ونحوها : ونحو هذا EI : والحاصل اننا يقع محبة الى عالم النور اذا انتفض بالوجود كله ونسّل في ذاته اعيان الموجودات من البعد الى المعاد تمثلاً مع ملكة حقيقة متسكنة في جوهره Tu

- البشرية. ولما كان تدبير الصيفية والعناية بها أيضًا ضروريًا، فأجود الاخلاق الاعتدال في الأمور الشهوانية والغضبية وفي صرف الفكر الى المهمات البدنية.
- 3 (٢٤٠) ولا خلاص لمن لم يكن أكثر حمة الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. وإذا تجلّى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحيوة، وتطهر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض
- 6 بعد موت البدن، تخلص عن الصيفية؛ وانعكست عليه اشراقات لا تنتهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه، ومن القوامر أيضًا كذا، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية في الآزال.
- 9 من كلّ واحد واحد نورّه وما أشرق عليه من كلّ واحد مرارًا لا تنتهى،— فيلتذّ لذّة لا تنتهى. وكلّ لاحق يلتذّ بالسوابق، ويلتذّ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تنتهى، وهى اشراقات ودوائر عقلية
- 12 نورية يزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته.

1 البشرية : اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الوجودات على ما هى عليه بقدر الامكان Tu : ضرورها : + ليعفظ التركيب البدنى مدّة يعمل فيها كمال النفس T(Tu) : الاعتدال : اى التوسط Tu : حمة : حمة Tt الهمة H : 2-4 ينبوع النور والحيوة : اى العالم الملقى وعالم المجرّدات من نور الانوار والاتوار القاهرة والمديرة Tu : عن الصيفية TMF : اى البدنية بالكلية ، وفى اكثر النسخ « عن صبيته » (وكذا HERI) وفى نسخة « عن حجاب » والكل متقارب والاول اولى لانه أهم وأشمل TaMaFa : الطاهرة TMRF : الطاهرة HEI : النير : غير T : الآزال : الازل HE : واحد واحد RI : واحد T-F : 10 وكل لاحق : اى من الانوار المديرة الماخلة المارقة Tu : 11 ودوائر : وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدوائر الفلكية السميطة بعضها بعض Tu : 12 ومشاهدته : لكونه أعظم احاطة وأتمّ نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس فى رونق اشراقات الكواكب Tu

- (٢٤١) وكما أن مدرك النور المجرد وأدراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلمات، فلذته لا تقاس الى لذتها، ولا يحاط بها في هذا العالم؛ كيف وكل لذة برزخية أيضا إنما حصلت بأمر نوري رشح على البرازخ، حتى 3 أن لذة الوقاع أيضا رشح عن اللذات الحقّة. فإنّ الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميّت، بل لا يشتهي إلا برزخا وجمالا فيه شوب نوري؛ ويتم لذته بالحرارة التي هي أحد عشاق النور ومملواته، وبالحركة التي هي أحد مملوات النور 6 وعشاقه. ويتحرك قوتا محبته وقهره حتى يريد الذكر أن يقهر الأنثى، فوقع من عالم النور محبة مع قهر على الذكر، ومحبة مع الذلّ على الأنثى على نسبة ما في العلة والمعلول على ما سبق. وكلّ يريد أن يتحد بصاحبه بحيث 9 يرتفع الحجاب البرزخي. وأما ذلك طلب للنور الاسفهبدي لذات عالم النور الذي لا حجاب فيه.

■ مدرك النور المجرد : أي وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجردا، الا انه أراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة (القرينة MuFu) المدرك والادراك Tu ■ ثلث : ثلثة MF ■ ولا : وما M ■ يحاط : يحاط F ■ بها : أي يلة النور Tu ■ رشح : لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان جميع اللذات الجسائية يبيها رب النوع ويرشها على اشعاع ذلك المثلسم Tu ■ العنة : أي النورية الروساية Tu ■ برزخا TMFI : برزخ H ذبرجا R ذا روح E ■ وجالا : وجال HE ■ شوب نوري : اذ لا يكلني الجال فيه بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهي اتيان الاصنام وان كانت في غاية الجال لعلوها من النور، ولا اتيان السمن في السنّ لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور كقبول الشاب Tu(Ir) ■ مملوات : عشاق E ■ وعشاقه : ومملواته E ■ محبة : محبة TH ■ يرتفع : يرتقى H ■ الحجاب البرزخي : أي من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال في عالم الانوار المجردة العقلية Tu ■ للنور : النور MF ■ الاسفهبدي : الاسفهبدي T ■ لا حجاب فيه : فكان النور الاسفهبدي الذي لكلّ منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبدي الذي للآخر بلا حجاب ليلتد به التداؤ الفارقات بلذات عالم النور Tu(Ir)

- (٢٤٢) والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى. وكما انّ النور الاسفهبى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره، فتوهم أنّه فيها وان لم يكن فيها؛ فالانوار المدبرة اذا فارقت، من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها، تتوهم أنّها هي. فبصير الانوار القاهرة مظاهر للمدبرات كما كانت الابدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة، ازداد الانس واللذة فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيئنا؛ فما قولك فى عالم المحبة الحقّة التامة والقهر التام الخالصين، الذى كلّهُ نور وصيص وحيوة؟
- (٢٤٣) 9 ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحداً، فإنّ شيئين لا يسيان واحداً، لأنّه ان بقي كلاهما، فلا اتحاد؛ وان اندمعا، فلا اتحاد؛ وان بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتحاد. وليس فى غير الاجسام اتصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقلياً
- 12

• لا الجرمى : كما قال ارسطو «المجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تبين الاشخاص الجسمية، وذلك لانها تنعدم من غير ان تصير شيئاً واحداً بالامتزاج والتفاسد، وتنفرد من غير تبين لانها واحدة ذات كثرة فى وحدانية بسيطة» Tu(Ir) الاسفهبى : الاسفهبى H وكانت TMR : وكان HERI : مظاهر لها : مظاهرها R : قولك : قولنا E : العفة : T : الخالصين : الخالص T : الذى : اى عالم المحبة الذى Tu : وحيوة : اذ لا ظلية فيه أصلاً، فيكون الاتس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم (Tu)T : تظنّ TMR : يظن HEFI : شيئين : الشيتين TF شيان II : واحداً : هيئا واحداً R : اندمعا TMR : انعدم HEI : اتصال : اتحاد واتصال R : وامتزاج : . . والاتفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والعكلاء الدائقة ظواهرها على الاتحاد والعلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على الجردات لما ذكرنا، وكذا العلول لانه انما يسكن فى الاعراض المتفرقة الى المحل لا فى الجوهر الثابتة بذواتها، ولشدة القرب يتوهم الاتحاد او العلول فيحكم به، ثم اذا طهر بطلانه استنفروا الله، كما قل من اى يزيد «اليسعاسى» والعين بن منصور «العلاج» والسبيح بن عريم وامنالهم Tu(Ir)

- لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وأشرافاتها وتخصص يبتنى على تصرفات الصياصى؛ بل يصير مظاهرها الانوار النامة، كما سارت المرايا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة، فتقع فى لذّة وعشق 3 وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذّة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، والمدبرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدسة بقدس الله تعالى «طوبى لهم وحسن مآب». 6

III.

فصل

- 9 < فى بيان أحوال الشّوس الانسانية بعد المفارقة البدئية >

(٢٤٤) والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزّهين قد يتخلّصون

١ وتخصص : وفى بعض النسخ «وتخصص» TaMaFa وكذا R : تصرفات : تصرف I I
٢ الصياصى : والعامل ان الانوار المفارقة تتناز بالهيات والكسبة من التلق بالابدان وأحوالها، واختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هياتها، فلا يشترك اثنان فى الهيات من جميع الوجوه، بل يفترقان فيها ويقتير احدهما عن الآخر Tu(Ir) : بل :
٣ ثبتت متنايزة بعد المفارقة بحيث (Tu)T : النامة : اى القواهر العقلية Tu : المثل : اى الروحانية المعلقة لا فى محل... وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها Tu(Ir) :
٤ الانوار القاهرة فتقع : ولكون قهرها مشوبا بالسعة فتقع اى المدبرات Tu : بقدس :
٥ بتقدس RI : سورة ١٣ (الرعد) آية ٢٨ : ١٥ من المتوسطين : اى فى العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيها لاختلاف حكمها، ولا يحتمل ان يكون المراد من «المتوسطين» المتوسطين فى السعادة - وعلى هذا يكون الاقسام ثلاثة : الكامل فى السعادة والمتوسط والناقص فيها - اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتزّهين، لانهم من المتوسطين فى السعادة. ولما قال بعرف والمطف فيكون كأق غال : السعداء من الكاملين فى العلم والعمل او فى السعادة حكمهم ما سبق، والسعداء من المتوسطين... Tu : المتزّهين : المتزّهين R اى من الكاملين فى السعادة دون العقلية Tu

الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك . فيستحضر من الاطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك 3 على ما يشتهي . وتلك الصور اتمّ مما عندنا ، فانّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، وهي كاملة . ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية .

6 (٢٤٥) وأما أصحاب الشقاوة - الذين كانوا « حوّل جهنم جيئاً » « وأسبحوا في ديارهم جائمين » - سواء كان النقل حقاً أو باطلاً - فانّ الحجب على طرق التقيض فيه ضمنية - اذا تخلّصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها 9 ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها .

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مثل افلاطون ، فانّ مثل افلاطون نورية

« ولها : T ايجاد : اتحاد H المثل : اي الروحانية المعلقة لا في محل Tu » ويخلّدون : اي اما أبداً... واما زمناً طويلاً... والاول مذهب الاوائل... والثاني مذهب افلاطون الالهى... وذهب بعضهم الى انه لا بدّ من السرور على الافلاك والعلاس منها الى عالم النور المعنى واليه ميل صاحب اخوان المصفاة . والحق ان النفوس المرتقية الى الملك الاعلى اذا مكثت فيه الكثرة اللائق بها بنفك علاقتها من هذا العالم الى عالم المثل النورية فترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الملك الاعلى من عالم المثل ، ثم منه تنتقل الى عالم النور المعنى لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المتشعبة للوصول الى عالم العقل تترقى في العالم الحسى والتالى على الترتيب... حتى تصل الى عالم العقل (العقول Fu)... لانّ هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى... Tu(Ir) فساد : انفساخ T ٤ سورة ١٩ (مريم) آية ٦٩ ١ سورة ١١ (هود) آية ٧٠ و ٩٧ : جانين : اي منكبين (مكبين MuFu) على الارض بعدورهم ، وكلاهما عبارة عن الغلوط الى الارض اذنى الميل الى الجسائيات والمعبة لها Tu » اذا : فاذا R : ظلال : اي ظلال مثالية هي صور خيالية وروحانية معلقة لا في محل على حسب هيئاتها المناسبة لها Tu... : اخلاقها : اختلافها M

- ثابتة ، وهذه مثل معلقة < منها > ظلمائية و < منها > مستبيرة للسعداء على ما يلتذون به ببض مُرد ، وللأشقياء سود زرق . ولما كان الصياصى المعلقة لبست فى المرايا وغيرها ، وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين . وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند ، وقوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم . وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل فى كل وقت يظهرون ؛ ولا يصل اليهم أبداً الناس . وقد جرب من أمور أخرى صياصٍ متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ

I ثابتة : مجردة H ، + فى عالم الانوار العلية (Tu)T مثل : R - معلقة : فى عالم الاشباح المجردة Tu ، منها ظلمائية : يعتب بها الاشقياء ، وهى صور شنية مكروهة تألم النفس بشاهدتها ومنها مستبيرة للسعداء يشعرون بها وهى صور حسنة ببهة Tu .
 ٢٠ و ٢٤ : سود زرق : تنزعج منها النفوس كالمغاريث (كالمقارب Fu) والشياطين .
 ثم كيف يكون الصور المعلقة ، لئلا الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيناغورس وانباذقلس وغيرهم من اللاحقين كما يقولون بالمثل الفثوية المعلقة الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محلّ المستبيرة والمظلة وبذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيّل النفسى يعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الاعيان لا فى محلّ ، والى ان العالم عالان : عالم المثل ينقسم الى عالم الريفية والى عالم المقول ، وعالم الصور ينقسم الى الصور الجسدية - وهى عالم الافلاك والناصر - والى الصور الشعبة وهى عالم المثل المعلق (Tu(Ir) : المرايا : مرايا T : محل : اى من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الطاهرة من غير افتقار الى مظاهر ، فهى جواهر روحانية قائمة بذواتها فى العالم المثالى اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر (Tu(Ir) : ان يكون TMFiz : ان لا يكون HERI : دربند : وهو من مدن شبروان Tu : مدينة : المدينة H : ميانج : وهى من مدن آذربايجان Tu : بحيث : + ان I

المشترك، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس .
 (٢٤٧) وَلِي فِي نَفْسِي تِجَارِبٌ صَحِيحَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَوَالِمَ أَرْبَعَةٌ : أنوار
 3 قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانة ومستتيرة فيها العذاب
 للأشقياء . ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين؛ وفيها
 السعادات الوهمية . وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلة جديدة ونطل
 6 كما للمرايا والتخيّلات . وقد يخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها

3- أنوار قاهرة : وهو عالم الانوار البعرة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام أصلاً
 وهم صاكر الحضرة الالهية واللائكة المقرّون وعباده المتخلصون Tu(Ir) ۞ وأنوار
 مدبرة : هو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفندية الفلكية والانسائية Tu(Ir) ۞
 وبرزخيان Ti : وبرزخان MRF هو الثالث وهو عالم الحس وأحدهما يرزخية الاملاك
 بها فيها عن الكواكب، وثانيهما العناصر بها فيها من المركبات Tu وفي بعض النسخ
 « وبرزخيات » (و كذا HE) والاول أصح - وان كان لهذا وجه أيضاً - لانقسام كل يرزخ
 الى برزخين أو لكون الرزخيات بمعنى الجسميات، والسنى أن ثالث العوالم عالم
 الاجسام TaMaFa ۞ فيها : اى فى الظلمانية Tu ۞ للأشقياء : وفى الشيرة النسيم واللذة
 للسعداء... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والتخيال وهو عالم عظيم القسعة غير متناه
 يحذو حذو عالم الحس فى البرزخين بجميع ما فيها من الكوكب والمركبات من المعادن
 والنبات والحيوان والانسان... أما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها
 أرباب اقنوع من العقول، واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كائنات
 عالم المثال، واكثر هذه النفوس هى التى انقطعت تعلقانها عن ابدان الحيوانات ان كان
 النقل حقا او عن الايدان الانسانية ان كان باطلا، ثم تعلقت بايدان حيوانات ذلك العالم
 على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مذمومة، وبالايدان البشرية التى فى أعلى
 طبقات الانسان ثمة ان كانت متوسطة فى الفضيلة، ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس
 الناطقة من قبض العقل المختص الفاضل بعالم المثال Tu ۞ وفيها : اى وفى العصور المعلقة
 يعنى فى عالم المثال Tu ۞ الوهمية : اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ
 بما يشتهون، وإنما ساءها وهمية اذ الشكل فيه مثلاً ليس بأكل حقيقة على ما لا يعنى Tu ۞
 هذه المثل : مثل هذه المثل R ۞ حاصلة : العاصلة T ۞ كما للمرايا : كالمرايا Ti ۞
 والتخيّلات : فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيوانى، ثم تبطل بروال المقابلة والتخيّل

عند المصطفين . وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية .

« عند المصطفين : أى عند الاخيار ، وفى بعض النسخ « عند المستبصرين » (وكذا R) أى من اصحاب الاعتبار والامكار ، أى ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها TaMaFa اريحية : أى سعة خلق طيب ، فان الاريقى هو الواسع الخلق الطيب Tu اريحية روحانية : وقد يخلقها (يخلقها ١١) الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى الرايا والتخيل ليصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين ، وربما خلقتها الانوار المجردة العقلية ، وما يخلقها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية وبصحبها اريحية روحانية . وقد رمز الحكيم مانى على ما يناسب هذا ، فقال « ان ملك النور لما رأى امتزاج النور ، أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ، وانما سارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ، فالشمس تنصفي النور المسترج بشياطين النحر ، والقمر المسترج بشياطين البرد . وجمع اجزاء النور ابدأ فى السعده واجزاء الظلمة فى الهبوط . وتبين على التخليص ورفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البر . فرفع بذلك الاجزاء النورية فى عمود المصباح الى فلك القمر ، فيقبل النور . ذلك من أول الشهر الى نصفه ، فيصير شرا ! ثم يودى الى الشمس الى آخر الشهر ، فيدفع الشمس < ذلك > الى نور فوقها ، فيسرى فى ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الخالص . ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور فى هذا العالم شيء الا قدر يسير متصعد لا يقدر الشمس والقمر على استصفاه . فتند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء ، فيسقط الاعلى على الادنى . ثم يوقد

او يفسد الرايا والغيان ، وحكم الصور المرئية فى النوم حكم صور الرايا والتخيل فى انها حادثة بقيضها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه (وصفه Tut) وحاله وخلقها وهى مظاهر للذات Tu اريحية روحانية : وفى بعض النسخ « وقد يخلقها » أى وقد يخلق هذه المثل المعلقة « عن مظاهرها » اعنى عن الرايا والتخيلات بعد حصولها فيها « الانوار المدبرة الفلكية لتصير » أى تلك المثل المعلقة المختلفة « مظاهر لها » أى للانوار المدبرة الفلكية « عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم » كما قلنا « وما يخلقها المدبرات » أى من مظاهرها الى آخره . وانظروا انه تصحيف ، لان ما يخلقها المدبرات عن مظاهرها ويستحفظها لا يزيد على ما كانت ، فلا يلزم ان يكون نورية وبصحبها اريحية روحانية ، بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك ، لان الطة كلما كانت اشرف كان الحلول

اشرف TaMaFa

ولما شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحسن المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل أنّها توقّف عليها الابصار، لأنّ فيها ضرباً 3 من ارتفاع الحجب.

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسميه «عالم الاشباح المجردة»، وبه تتحقّق بحث الاجساد والاشباح الربّانية وجميع مواعيد النبوة، وقد يحصل من

١ ما نسب: اي مشاهدته Tu ١ الى الحسن المشترك: اذ لم يصل اليه من الحواس اشارة Tu ١ توقف: توقفت M موقف H ١ عالم الاشباح المجردة: وهو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالماً مقدّارياً غير العالم الحسي لا يتناهي عجايبه ولا يحصى مدته، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيها من العجائب، لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته، وهو يخلو حدود العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول المنصريات ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العوالم السفلية. ويحصل في ذلك انواع السور المختلفة الى غير النهاية على طبقات مختلفة بالطبقات والكثافة. وكل طبقة لا يتناهي اشخاصها وان تناهت الطبقات، والاولياء والشألهون من العكس معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مأرب والمراض من اظهار المعجيب وخوارق العادات، والمبرزون من السحرة والكهنة بشاهدونه ويظهرون منه المعجائب Tu ١ والاشباح الربانية: اي وبه تتحقّق أيضاً الاشباح الربانية - يعني الاشباح العظيمة الفاضلة السليحة او الهائلة القبيحة التي يظهر فيها الالة الاولى، والاشباح التي تلبق بظهور العقل الاول وسوءه فيها، اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة تلبق بظهوره فيها. وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر في هذا العالم؛ اذا ظهرت فيها، امكن ادراكها بالصر، كما ادرك موسى بن عمران عم الباري تع لما طهر في الطور... وفي نسخة «واشباح الربانية (زبانية) Ma» والاول اصح لانه أهم وان كان لهذا وجه أيضاً وهو ان بهذا العالم تتحقّق اشباح زبانية جهنم TaMaPa والاشباح الانسانية ١

فار، فاضطرم الاعلى على الاسفل، فيتخلل ما فيها من النور. ويكون مدة الاضطرام ألفا واربعماية سنة وثلاثا وستين سنة. قال «وملك عالم النور في كل ارضه لا يخلو منه شيء، وانه ظاهر باطن ولا نهاية له الا من حيث ارضه يلي (الى ١) ارض حدوده، وملك عالم النور في سدة ارضه. فان قصد بهذا الرمز ما ذكرناه او ما يقرب منه، فهو حق؛ والا فهو باطل Ir رجوع شود به «القهرست لابن التديم» چاپ مصر ١٣٤٨ ص ٤٦١

بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الانلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، ومرقى المتقدسين من المتألهين أعلى من عالم الملائكة .

١٧.

فصل

6 < في الشرّ والشقاوة >

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ أنما لزمّا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمّا من جهة الفقر في الانوار القاهرة والمدبرة، والشرّ لزم بالوسائط. ونور الانوار يستحيل عليه هبشات وجهات ظلمانية، فلا يصدر 9 منه شرّ. والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كساير لوازم الماهية الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشرّ في هذا العالم أقل من الخير بكثير .

12

(٢٥٠) قاعدة < في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات >

من عالم الملائكة : اي السماوية بناء على ان هذه الملائكة التي هي نفوس الانلاك لا يمكن ان تجرد عنها وتفارقها، ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلايق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلي... واعلم ان في هذا العالم نفوسا انما لها ظاهرة للعواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول، وهي الملائكة الساوة والجن والشياطين. فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد مهيبة مستعرة وسارت (وصارت Tu وتصارب Fu) في طبقات الافلاك مسرورة فرحانة، فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة، وهي اجناس الملائكة الحافظون للعالم. وان فارقتها غير مهيبة ولا مستعرة ولم تترق الى ملكوت السموات بل تملت بالعالم المثالي مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر في هذا العالم يظهرون بها أحياء تسمى بالارواح الغبيشة والشريرة، وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في هذا العالم Tu I

10 الماهية TMF : الماهيات HERI

لما كانت قوة القواهر غير متناهية في الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات 3 وفيض الانوار المدبرة الى غير نهاية قرناً بعد قرن. والكامل من المديرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

٧.

فصل

6

< في بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات >

- (٢٥١) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الطاهرة، فقد يتخلص عن 9 شغل التخيل، فيطلع على أمور حسيّة ويشهد بذلك المنعمات الصادقة. فانّ النور المجرد اذا لم يكن متحجماً وجريماً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل الرأخ. والتمور الاسفهبدي 12 حجاب شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فاذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس الى الانوار الاسفهبديّة المبرازخ العلوية وأطلعت على النقوش التي في المبرازخ العلوية للكائنات. فانّ هذه 15 الانوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فاذا بقي أثرها في الذكر كما

كانت TMRF : كان HEI : القواهر : اى العقول Tu : لها : ولها UR : ذلك : اى قوة قبول الآثار العقلية Tu : النهاية : نهاية H : البركات : + التي هي فيض الصور المدنية والنباتية والحيوانية (Tu)T : نهاية : النهاية RI : بالقواهر : اى بالعقول ، ولما بعض النسخ « بالسابقين » (وكد RI) والمراد منه العقول أيضا لانهم هم السابقون TaMaFa : المقدسين : المبرزين Tt اى عدد العقول Tu : من الانوار : اى من الانوار الكاملة من المديرات المفارقة Tu : ويشهد : وشهدت H : متصجبا : متصجبا T : تعلمت TMF : تعلمت HERI : حالة بجزئياتها : اى بجزئيات الكائنات، وفي بعض النسخ « حالة بركاتها » (وكد E) اى بركاتها الجزئية TaMaFa : الذكر : الفكر E

شاهد في الاواح العالية صريحاً، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير. وان لم يبق أثرها بد أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير ما واستنباط ان 3 المتخيلة من أى شيء انتقلت اليه.

- (٢٥٢) واعلم ان نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، وهى واجبة التكرار. فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش 6 غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء، فذلك النقوش هى نفس من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال. ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتبة، فان كان 9 كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتاً ما، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرصت هى غير متناهية وهو محال. وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس 12 من الكائنات فى المستقبل، وقد فرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا فى الممكنات المستقبلية كيف كانت، فاتها دون الصور المفصلة المحقولة لا كل لها
- (٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو 15

١ شاهد : E الى تأويل : اى ان كان وحياً قد ادرك فى البقعة Tu وتعبير : ان كان رؤيا ادركت فى النوم Tu ٢ أثرها T : H الى أشياء أخرى TMF : اى من الشبه والظن واللام والناس، وفى نسخة «الى أشياء أخرى» TaMaFa (وكذا HERI) ٣ فذلك : سواء كان رؤيا أو وحياً Tu تفسير ما THRFI : تعبير ما TEM ٤ محفوظة : مضبوطة HI ٥ هى نفس TR : هى HEI : MF : من : R : فيتناقض TEF : فيتناقض HMRI ٦ فيأتى : فيأتى H ٧ : TMF : وان : فان TR : ٨ يمكن : يمكن H ٩ قد : E ١٠ المستقبل : فى المستقبل HI : المحقولة : اى للبادئ التالية او المنقوشة فى البرازخ العلوية Tu

المستقبل لا تعلمها هي ، فيكذبه المناهات والكهانات وأخبار النبوات بما وقع
وبما سيقع وتذكّر الاحوال الماضية . فانّ الرهان قد سبق على أنّ الذكر أنّما
8 هو من البرازخ العلوية أيضًا والانوار المدبرة لها . فصاحب الانذار بالنبوة أو
الكهانة أو العنم الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته موافقًا لما
يقع ، فانّ عجزه ظاهر وعجز نوعه . والتأيم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه ،
6 والأ لكان في البقطة أقدر على ابداعه . ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما
سيقع ، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزمًا على وفاقه ، وهذا محال .
وأيضًا يعرف الانسان بالضرورة في الجملة أنّ الاعلام من شيء آخر ؛ فالأمور
9 العالية عندها حيلة بالواقع والماضي والمستقبل . وان فرض أنّ أصحاب
البرازخ العلوية تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستعدّ منه ، فيعود الكلام
الى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد . فلا بدّ وأن يكون هذه الضوابط
12 واجبة التكرار .

(٢٥٤) ولا معنى بوجود تكرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد ، فانّ الفارق
بين الهيئات من نوع واحد المحلّ أو الزمان ان اتحد المحلّ . فإذا كان

1 هي : اي الدبرات الفلكية Tu فيكذبه : اي يكذب المتوهم Tu فيكذبها II
والكهانات : اي الصادقة Tu بما : على ما R عما II وقع : يقع E : 2-3 انما هو
HERI : TMR 5 فان عجزه : وفي بعض النسخ « فان عجزه عنه » اي عن ايجاد
العالم على الوجه المذكور ، وفي بعض النسخ « فان مسجوه » (وكذا E) وهو أيضا
سمي العجز TuMaFa 7 وهذا : وهو H 8 شيء آخر : + فوقها III غير نفسه
وقواه Tu 9 حيلة : اي احاطة Tu 10 تنفيذ : وفي بعض النسخ « تنفيذ » TaFa
(وكذا III) تستعدّ Ma 11 الاستفادة TMRP : وفي بعض النسخ « الاستعانة » TuMaFa
وكذا HEI 12 فان الفارق : وفي سني النسخ « فان من الفارق » Tu فان والفارق
EMA فان من الفارق RiFa

- من الفارق بين المثلين في محلي واحد الزمان ، وبه يتخصص ذوات محل واحد من نوع واحد ، فلا يماز لامتناع عود زمانه ؛ وان تُعرض أن يعود العرض وزمانه ، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين ، فلهما قبل زمانى ، 8 فيكون للزمان زمان وهو محال . وأيضاً اذا كان له وزمانه المستعاد قبلية ، ما أُعيدت وتخصصه بها ، فلا يمكن عوده ، والمستعاد المفروض زماناً لا يكون زماناً .
- (٢٥٥) واذا عرفت ان الكينات واجبة التكرار ، فلا يقضى من المركبات 8 من المواليث الثلاثة أمر دابماً ، والآعاد أمثاله في الادوار الغير المتناهية باقية . فصارت أعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معاً ، وهو محال . ثم لا ينفي بها المادة والاجسام المتناهية . والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية لا 9 كما التى يمنعها البرهان ، اذ لا يمكن منها ايتلاف بعد واحد لا يتناهى همتاً .

1 من الفارق بين المثلين (البيلين T) : وفى بعض النسخ «من الفارق (من الفارق Fa) بين السنين TaMa» ما اعيدت : اى تلك القليلة والا صارت بعدية Tu 1 وتخصصه بها : اى ولا تخصص العرض بتلك القليلة Tu 2 والمستعاد المفروض زماناً لا يكون (TE) : ما كان (HMRFI) زماناً : اذ لو كان زماناً ، لكان للزمان زمان وهو محال . وفى بعض النسخ «والمستعاد المفروض زماناً» اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود الاستعاد المفروض زماناً ، والا لا عود مع القليلة ، فيصير القليلة بعدية وهو محال TaMaFa 3 ا عرفت TI : عرف T-I 4 داياً I-I : دايم T 5 المجردة : اى الموجودة من عالمها وهو عالم المثال Tu 6 التى T : -I H اى كاللانهاية التى MuFu 7 ينتمى TMRF : ينتمى HHI 8 منه : لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية ، لكن لا ترتب لها ولا تركيب بعد غير متناه منها . ولما كانت غير متناهية لان العالم الثالى ، وان تنهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثابة الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها الى حلل وجهات عقلية وتناهى تلك الجهات للبرهان القايم على نهاية المرتبات العقلية يتناهى مغلولاتها الثالية ، الا ان المعامل من الاشباح المجردة بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار

VI.

فصل

« في اقسام ما يتلقى الكماملون من المغيبات »

3

(٢٥٦) وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنها قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة، وقد ترد بسمع صوت قد يكون لذنباً وقد يكون هائلاً. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة انسانية يخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حضرة، وقد يرون مثلاً معلقةً وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروايح وغيرها. وما يرى من الجبل

2 فصل : T=I= وفي بعض النسخ (في اسعة Ma) «فصل» اى في اقسام... TaMaFa
3 صور TMRF : صورة H=I 7 فتناجيهم بالغيب T=I=H=I : H=I 8 وغيرها : H=I اى من الاعراض كالألوان والطعوم وأمثالها هي أيضاً مثل قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم - وان كانت عندنا لا تقوم الا في مادة - لعدم المادة هناك ، اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض ، كانت أجساماً ذوات مواد وصور واعراض ، فكانت متعيزة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر . فانصور والاعراض المشاهدة في العالم التالي في النوم واليقظة أشباح محضة ، والتذاذنا في النوم بأكل ومشرب (ومشارب MuFu) ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح ، بل لتثليها فيها على سبيل التخييل ، فكل ما في العالم التالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد ، فلا يراهم بعضها بعضاً ولا يتشأن على محل أو مكان Tu(Ir)

الخبر المتناهية لا يتناهي . وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا ، لكنها لا تتناهي . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والانشيار من الانس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ، ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تع . وكل من وصل الى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظراً وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وآخر الطبقات - وهو أعلاها - يتناخم الانوار العقلية وهي قرية الشبه بها ، وعجائب هذا العالم لا يطمئنها الا الله تع Tu

والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسمعها الدماغ أو بعض تجاوزفه؟ وكما أنَّ النائم ونحوه إذا اتبته، فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور^٨ دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومثل المرأة علّتها الضوء. والاجسام التي لا ملامسة فيها،
 ٨ أنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغائبة المظلمة، وما ليس فيه غير فهو صغير.
 (٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير ممثلة بما عندنا، فأننا نبتأ أنَّ الصوت غير تموج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال أنَّ الصوت هيناً مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر في موضع أن يكون شرطاً لمثله. وكما أنَّ^٩ الأمر الكليّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما أنَّ ألوان الكواكب لا تشتط بما يشترط

٨ يسميها TRF : يسميها HEI يسميها M : النائم : + في المنام R : اتبته : تنبى H : حركة : الحركة HR : هناك : إلا أنه أن كان من الكاملين يشاهد عالم النور الحسنى، وأن كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي، وأن كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله Tu : ومثل المرأة علّتها : وفي بعض النسخ « ومثال المرأة علّتها » TaMaFa (وكذا HE) أي العلة المعدة لظهورها لا القابلة - فانها السطوح اللساء العقلية - ولا القاطعة القياضة، فانها العقل الفارق Tu : ملامسة : ملاية H : فهو H-I-T(Tu) : ما عندنا : أي من الهواء والناء، وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وغلطون واشباههم من أساطين الحكمة، إلا أن الفيثاغوريين اثبتوا الهواء بين الأفلاك وخروجه عنها. وقالوا : عدم سماعنا لأصواتها لامتلاء أسامنا منها. ولم نعلم أن اثباتهم الهواء هو لكونه شرطاً للصوت كما هو عندنا، أو هو رمز كما هو عادة الأقدمين، وهذا أقرب لأن مراتبهم في العلوم أجل من أن يغفل عنهم أمثال هذا، وأن كان تحليلهم بامتلاء أسامنا من أصواتها يدل على أنه قد غفل عنهم لدلالته صريحاً على خروج الهواء منها ووصوله إلى أسامنا Tu(Ir) : لمثله : + في موضع آخر T(Tu)

به الألوان عندما، فكذا أصواتها. وما يسمع المكشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لثمّوج هواء في دماغ، فإنّ الهواء تمّوجه بتلك القوة 3 لمصاكة في الدماغ لا يتصوّر، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز في الافلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة. ولا يتصوّر أن يكون نغمة ألذ من نغماتها، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على 6 قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار، وتشبّهوا في مواجدهم بالسبع الشداد، وفي ذلك عبرة لأولى الالباب. وللافلاك سمع غير مشروط بالأذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشمّ غير مشروط بالأنف، وهو الامكان الأشرف فيجب فيها. 9

(٢٥٩) ولاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرّون على ايجاد مثل قائمة على أي صورة ارادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام «كُنْ» ومن رأى ذلك المقام

2 لتوج : توج MF | هواء : الهواء T | مصاكة : مصاكة T | المصاكة M | لا يتصور : وليست في عالم الحس والا لسمها كل سليم الحس من الحاضرين Tu | مثال الصوت : أي الموجود في العالم المثالي Tu | وهو صوت : كما مثال الانسان انسان ... Tu | شوقها : شوقها H فهم (+ مثل Tut) الملائكة السبعون في Tاء الليل واخراف النهار لا يفترون Tu(Ir) | في مواجدهم TMF : في المواجده HIRI | عبرة : عبرة T | لأولى الالباب : وذكر في المطارحات ان جميع السالك من الامم المختلفة يشنون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا أي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير العجائب أي الذي هو عالم الافلاك المثال يظهر للنواصل اليه ورحايات الافلاك وما فيها من الصور الملحة والاصوات الطيبة Tu... رجوع شود به Opera metaphysica et mystica I p. 494 | ولاخوان التجريد : أي الكاملين في الحكمة العملية والعقلية أو في العملية والكشفية المواطنين على الرياضات Tu | قائمة : أي بذاتها في العالم المثالي يكون لها مظاهر من هذا العالم Tu | وذلك هو HIRI : وهو TMF | مقام كن : رجوع شود به صورة ١٦ (النحل) آية ٤٢

- يتيقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومثل قابضة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم 3 العجب أن الانسان عند تجرد ما يسمع ذلك الصوت، وهو يصنى اليه ويجد خياله أيضا حينئذ مستمعا اليه، فذلك صوت من المثال المعلق. وكل من احتنك في السباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى 6 طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته لصور أصفى وألذ، فيرز بعد ذلك الى عالم النور، ثم يبرز الى نور الانوار.

1 تيقن TMRF : وفي أكثر النسخ « تيقن » TaMaFa (وكذا HEI) غير عالم البرازخ : أي عالم آخر مقارن غير الاجسام، والا فقد يتيقن دون رؤية ذلك الغام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار Tu : المديرة : أي تلك الشل Tu : طلسمات : أي جسمانية في هذا العالم Tu : ومثل قابضة : أي في ذلك العالم على أي صورة اريد Tu : تنطق : بتطابق H : جرت TRIZ : جرب HEF : حرب M : منها : منه E : بالمثل : أي بواسطة الشل اعني بالملائكة المديرة لها Tu : تجرد ما : تجردها T : وهو : وهي H : صوت : الصوت T : المعلق : أي في العالم الروحاني التالي Tu : احتنك : احتنك E : السباتات : (السياسات TM) أي التي عبارة عن خلود القوى او عن الحالة التي بين النوم واليقظة Tu : لم Tt : تم T : كانت TMRF : كان HEI : لصور THFI : لصور R : للصور TE (مشاهدة الصور M) : يبرز T(Tu) : H-I : نور الانوار TMF : نور النور HERI : واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يعصمها الا الله مع والمبادئ العاليه لكنها متناهية . واما اشخاص كل طبقة - وهي من الانواع التي في عالمنا ومن غيرها - فهي غير متناهية، وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات الجنان التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين، وهي أيضا متفاوتة في الشرف، وبعضها مظلمة كدرة وهي طبقات الجعيم التي تتألم بها اهل النار، وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة، وبعضها دون ذلك، والطبقة السفالة الشديدة الظلمة هي آخر الطبقات وهي الممائية لافق عالم الحس يسكنها الجرمون من الانس والجن، وباقى الطبقات التي لا يحصى بين هاتين الطبقتين، وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين Tu(Ir)

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شيءٍ ممّا فى العالم العنصرىّ مصوّر فى الملك على نحوها وتُجد هيئها بجميع هيئاته ، وكلّ انسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد « وكلّ شيءٍ فعلوه فى الزبر وكلّ صغير وكبير مستطر . » ومن البرهان على وجود النفس وأنها غير جسمانيّة أنها قد يكون مظهرها البرزخ ، وقد يكون مظهرها المثل المعلق ، وهى تدرك ذاتها فى الحالتين ، فليست أحدهما .

ولنذكر هيئها من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به ، وهى من الواردات ؛ وليطلب أسرارها من الشخص القايم بالكتاب .

VII.

9

فصل

مسطور فى لوح الذكر الميّم

(٢٦١) أنّ السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين 12

مع : فى H : وما سيوجد : وفى أكثر النسخ « وما سيجد » TaMaFa (وكلّ HI) : سورة ٥٤ (النسر) آية ٥٢-٥٣ : أحدها TMFI : من أحدها HER : من الذكر : أى الإلهى Tu : يدرك T-Ir : الذكر I : المثل الحق : أى فى احوال (أى ما يدرك به احوال Ir) النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وتخلصها من دوكلات الجحيم TuIr : وليطلب T : ويطلب I-II : القايم بالكتاب : أى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشأن جليل القدر لا يقوم به ومعرفة الا الكامل فى العلم والصل الذى هو خليفة الله فى ارضه ، او بالكتاب الإلهى الذى هو مجموع الوجودات اذ هو كتاب الله الاعظم ، وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واحراب لذلك الحرف ، ومن اطلع على أحد هذين الكتائين لا يغفى عليه اسرار هذه الواردات Tu : 11 فى لوح الذكر البين : أى فى العقول العالمة بجميع العلومات او فى النفوس الفلكية واجرامها المتفوشة بجميع الكائنات Tu(Ir) : السائرين : + وهم T(Tu) أى السالكين الى الله TuIr : غرفات النور : أى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق الرضية

صديقين ، يتلقاها ملائكة الله ، مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملكوت ؛ ويصوبون عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء لينظفروا ؛ فإنَّ ربَّ الطول يحبُّ طهر الوافدين .
 ألا انَّ اخوان البصيرة الذين التأملوا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون ٥
 لله ، وهم قيام قاتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين ، وهم عن أبناء
 الظلمات يجتنبون ، قاموا في هياكل القربات ، ينجون مع اصحاب حجرات
 العزة ، ياتمسون فك الأسير ، ويقتسون النور من مظهره . أولئك الذين ٥
 اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين ، سبَّحوا الله الذي جعل الشمس وسيلة

١ مشرقين : أى فى حال كون تلك الملائكة مبنيين لنفوس القارمين الى الاشراف (+
 الحق Mu) ، أو فى حال كون تلك النفوس منجذين الى الاشراف ، لاحتمال ان يكون
 مشرقين حالا عن الفاعل ، والمشرق مشدّد من شرق اذا مال (مال Fu) الى الشرق أو
 الاشراف ، أو عن المفعول والمشرق مغفّف من اشرق اذا مال الى الشرق أو الى الاشراف Tu
 والشرقي هو طلب الاشراف الذى هو عالم النور Ir الملكوت : أى يشتركون عليهم
 بالاشراقات العقلية ، فان تعابا الملكوت اشراقها العقلية Tu(Ir) ١ : ماء : ما M ما F ١
 الطول : أى القوة والعول والمطاء والنول Tu ١ يحب Ir T- : يحب I ١ : الوافدين :
 الوافدين H ١ : التسبيح : أى التنزيه العنوى أو اللسانى أو كلاهما TuIr ١ والتقديس
 THaMF : HERI- أى التلميح ممنويا كان أو لسانيا أو كلاهما Tu ١ : فى هياكل
 القربات : أى فى الابدان اذ بها يعمل كمال النفوس وقربها من العقول ، أو فى الصوامع
 والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تع Tu ١ : اصحاب حجرات العزة : أى
 العقول TuIr ١ : مظهره : أى من معله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان
 والمكان من ظهره ، أو من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر
 Tu ١ : بالصافين (بالصالحين M) ... الاقربين : أى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية
 المقربين Tu ١ : الشمس : أى العقل الاول TuIr ١ : وسيلة : أى فى افاعة الوجود واشاعة
 الوجود على غيره Tu

الى الاتصال بالانوار المجردة ، وشبهها بالخرافات لاختلاف مراتبها ودرجاتها فى شدة
 النورية وضعفها كالخرافات التى بعضها فوق بعض Tu

والنيرين خليفة والجواري حملة في قربة الله : يتنعمون ، فينعمون . وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله يتنعمون ، فينعمون النازلين .
 3 (٢٦٢) ألقى الله القديس على قلوب الذين أووا الى المحاريب ، يقرؤون الاذكار ، وينادون ربهم ، فيقولون : الهنا اطمس عنا غيب النكر ، ان غيب النكر دنار الجاهلين . الهنا أتيناك طايعين . وأشارت اليك الارواح بالتقاديس 6 طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيك المسيح ومطرح نورك الرشيد ، فقدسهن بأيديك المتين . ركضت نفوس اولي البصائر اذا رمقت نحو عرصات ضوءك الكريم ، ان ضوءك الكريم غيان المستجيرين .

9 (٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطقوا باسطة أيديهم ينتظرون الرزق السماوي . ولما افتتحت ابصارهم ، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت ، وتحت شعاعه قوم اليه ينتظرون . ولولا أولو عزيمة في الأرض

§ والنيرين : + النيرين H والنيرين النيرين E خليفة : اى له في هذا العالم Tu والجواري : اى الغصة المنجبة ... Tu : حملة : حملة T : في قربة (+ من M) الله T-I : وفي بعض النسخ « لى قرب الله » TuMaFa : يتنعمون : اى فى انفسهم بنعم الله Tu : فينعمون : اى على غيرهم بالقبض والاشراق Tu : 1-2 : وأشخاص الضوء : اى الكواكب Tu(Ir) : يتنعمون : اى باشراف نور الله عليهم Tu(Ir) : النازلين : اى فى العوالم السفلية من المستعدين Tu(Ir) : المحاريب : المحراب E : الاذكار : اى من الكتب المنزلة ونحوها Tu : الارواح : اى ارواحنا Tu : 3-4 : بالتقاديس طالبات : اى باصناف التنزيه والارواح التطهير لى حالة كونهم طالبات Tu : 5 : الرقى : وفى بعض النسخ « الترفى » والمعنى منه واحد وهو الممود Tu : مقاعد TMR : ساعد HERIZ : كرسيك : الذى به يتماثل الكون والفساد Ir : ومطرح T-Ir : ومطلع EI : فقدسهن : اى مطهر الارواح Tu : البصائر : البصائر MR : اذا رمقت H-Iz : اذا ارتقت T : باسطة : باسطوا M : 10 : بالكبرياء : برداء الكبرياء R : 10-11 : فوق نطاق الجبروت : اى فوق اساطين العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوبية Tu : 12 : تحت شعاعه : اى تحت العقول TuIr : قوم : اى من الانوار المجردة TuIr : اولو عزيمة : اى من الكاملين TuIr

يطهرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الرب ينفضون السيئات، لقدنفت
السّموات وبالأعلى الأرض، فترتج، فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) وبعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على
نفسك وتقرّبوا. وفريق زاغوا عن الحقّ مبغدين. فأما الذين عبدوه خاضعين،
فسيرفعهم الله إلى مشهد الضياء. فيدخلون في صفوف العزة، ويقدّسهم الله
بطهارته، فاذا هم عند الله في النعيم دايمون. وأما الزايغون، فيلقى عليهم
الذلّ، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذي برزت
له الذوات الصالحات، فوهب لها البسطة. فأبوا إلى قومهم مكرهين.

(٢٦٥) وضمان الرحمان أنّ قومًا تاهوا في شوق مرتع الجلال ...
الذي هو مأوى أحياء السرمد حول قبة الديهور - يقبضهم إلى جناب الحقّ.
فهم في عين الحيوان على الآباد، يستبحون عظم موقع قوم وقفوا يركنون وفي

١ الباقيات : أي النفوس المتعلقة بالآبادان Tu | ينفضون H-Iz : ينفضون T ينفضون
F | السيئات : أي المعاصي TuIr | فترتج Tt-Iz : فيترجج TH أي غيرتمد Tu | فتطحن
HMRIr : فتطحن EI فيطحن TF | وبعث : وبعث MF | ليعبدوه : ليعبدوا E | عبدوا :
عبد E | مشهد الضياء : أي العالم العقلي TuIr | في صفوف العزة : أي في سلك
اللائكة القريبة Tu(Ir) | دايمون : الدايمون F | الذي : الذي HEI | الصالحات :
أي من ظلمات الهيكل إلى فضاء الأفوار TuIr | وضمان الرحمن : أي في الازل Tu
مرتع : مرتفع Tt | أحياء (Tt-Iz : حياة T حياة M) السرمد : أي من العقول والنفوس
لكونها أبدية TuIr | قبة الديهور : أي الفلك الأعظم بما فيه، غالباً قبة واحدة سرمدية
دايمة أبد الدهر والديهور مبالغة في الدهر TuIr | الديهور Tt-Iz : الدهور T |
يقبضهم : أي الضمان يقبض ذلك القوم Tu | جناب (T-Ir الجناب EI) الحق : أي عالم
العقول TuIr | عين (T-Iz عتق H) والحيوان : أي في الأفوار المجردة التي هي
بحر النور وعين العبوة Tu | على الآباد، يستبحون H-Iz : على الآباء ويستبحون T
وقفوا : أي في المعاريب Tu

دُجِيَ الليلَ تمطرُ أعينُهُم من خشية ربِّهم ويبكون. كَتَبَ اللهُ في زبور الرحمة
أن لا يذر على وجوههم غبرة حينَ يلقونه ويجعلهم بلفائه فائزين؛ أن مطيع
الرحمن يغشاها بارق من نوره، ألا أن نجم الله خير الطارقين !

VIII.

< فصل >

وارد آخر

6

(٢٦٦) عهد الله الى القرون أن يجيبوا الداعي ويعتزلوا المفتريات على
الله من الاحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، وكم من قرن عصوا
رسالات ربِّهم ! فأخذهم قهره بطمس أديارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبّون
على النار ويتمنون الرجى. وحرام في الرقيم الأول عود الفاجرين الى
الاطوان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون
12 أن يأخذوا سفر الله بجِدٍّ ويخشوا مكر القدر يومَ التفول من الدار الى

1 ويكون HRFI : + بالبكاء Ir ، ويطنون TM فيكون في E : = يدو : يدع M
غبرة : غير Ir رجوع شود بسورة ٨٠ (جس) آية ٤٠ : حين H- : حتى TF
بلقائه : تلقاه M : نجم الله : اى النور الساطع منه Tu : + وارد آخر : يشعل على
منامج حنية وعلة منها Tu... : عهد الله : عهدوا الله H : القرون : اى العالمة
والامم الساطية وهو أيضا عهد الى الاجال الآتية Tu : الداهى : اى الى الله من الانبياء
المؤيدين بالآيات والبيئات والاولياء المذكورين للبعد، والمعاد الروحاني والجسماني Tu
: من الاحزاب : اى من القوى البدنية والامور الجسمانية Tu : يوم القيامة TMF : وقت القيام
HERI : بطمس (بطلمس E) اديارهم : اى يبنى آثارهم Tu : فانقلبوا : + صاعرين T
مصرع : مصرع M مطرح E : 10 على النار : كما يدب العشرات على النار التى هي عالم
الكون والفساد TuIr : الرجى : اى الرجوع الى القوالب الانسية التى غارقوها TuIr : فى
الرقيم (الرقيم T) الاول : اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله (Ir) Tu :
1 سفر الله : اى كتابه وما فيه Tu : جدد : اى باجتهاد وذلك بأن يجعله امامه ويواظب

عرصة الهيبة : وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لا بدفعها دافع ولا يبقى معها الإنكار .

- (٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك ، وعند السابع تفر 3
عين كل سالك سيار . والذين ينهجون من السبل ليقضوا ما سطر الله عليهم
في الكتابة الأولى ، ولا يمنهم السرّات عن المسير ، ولا يقعدهم حمارة القبط
عن السعي إلى مرضات الله صاحب الأمر ، والذين يطوفون عند الباب ، ويخافون 6
حول الله ، والمصلّون في الديجور ، والصابرون في المناسك ، والمتصدقون في
غفلات قومهم ، والصارمون في الجهاد ، والسايرون في الأرض وأرواحهم معلقة

✽ عرصة الهيبة : التي هي السقامات العالية والبرارخ الهائلة الراجعة إليها النفوس بعد
الموت (Ir(Tu) الجاحدون : أي للعناد Tu البرزة : أي لدى البروز عن الابدان التي هي
مقابر النفوس على العقبة Tu ✽ في البسيطة : في البسيطة ER أي في أرض البدن Tu ✽
المسالك : السالكين E خمس منها الحراس الظاهرة وسادسها القوة الخفية من الحراس
الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار المجردة Tu ✽ الكتابة الاولى :
أي ما قدر عليهم في الازل مسطورا في الانوار المجردة العقلية (Ir(Tu) السرّات TEMF Iz :
أي البدنية والنفسانية Tu السيرات TIR السيرات H السراب E السير : إلى العوالم
النورية Tu يقعدهم : يندم H حمارة : حرارة E حارة F حمارة T القبط : القبط TH
أي الحر الشديد وهو كناية عن الامور الهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسية Tu ✽ الله
EI - : T - Iz في الديجور : أي في الليالي المظلمة من المحققين والتقليدين (Ir(Tu) ✽
الجهاد : أي الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها Tu

على ما فيه من العلم والعمل ، وله أسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة إلى طريق العلم
والعمل ، ومنها الاجرام الفلكية المنقشة بالكائنات ، ومنها القول العالي بها ، وأحفظها
وأتمها مجموع الوجود (Ir(Tu) وبغشوا : أي دون ان يغشوا Tu وبغشون H مكر
القدر : وهو تفصيل ما قضى الله في الازل Tu ✽ القول H - Iz : القول TR : من الدار :
أي من الهيكل البدنية التي فارغوها Tu

بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.
(٢٦٨) وقع الله في السفر وقضى الى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة
3 كل مغلوب بالظلمة وكل ذي نظافة يطلب التظلم لرضى الله، وأنه لينصر
الصابرين على بأس ابناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وابناء التوفيق
ياخذون من الزايل ما يشبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما

بالمحل : بالملأ. II واصحاب السكينة الكبرى : اى الذين ثبتت الانوار العاطفة والبروق
اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم. كل هذه الطوائف سيجدون... Tu II وقع الله :
اى بالتوقيع الاذلى Tu فى السفر : اى فى الكتاب الاذلى السومدى Tu وقصى : وفى
بعض النسخ «وقضى الله» وهو اظهار للتشريف والتكريم TaMaFa الروح الامين : اى
العقل التين رب من نوع الانسان Tu ليجيب : المحبب Tu بالظلمة : وفى بعض
النسخ «بالظلمات» اى بالكدر والجهالة والبيئات البديعة الظلمانية، والظلمات اعم
من الظلمة لأن المغلوب بالظلمة مغلوب بالظلمة أيضا Tu يطلب التظلم : اى لغيره لا
لنفسه والا (Fu ولا Tu) تكرار لأن دعوة كل مغلوب بالظلمة مستجابة فى حقه، والمعنى
ان دعوة كل ذي نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره... وفى بعض
النسخ «يطلب النظم» (وكذا Hriz) لرضى الله (لرضاء الله Hriz)، والمعنى ان دعوة كل
ذو نظافة... اى عن الظلمات كالمقاييد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق
الدنية (الذميمة MuFu) ونحوها مما يتعلق بالقوة السلية... يطلب بها النظم اى الانتظام
مع العوالم العلوية لرضى الله. وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انبى بالظلمة وكذا
النظم بالظلمات، ولا ان (Fu ولان Tu) التليل بقوله «لرضى الله» انما يناسب قوله
«يطلب التظلم» لا لقوله «يطلب النظم». اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نظافة
تطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلمة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة، فيصح
TaMaFa يطلب التطهر E II على بأس : وفى نسخة «بأساء» TaMaFa سربال القار :
اى العلود السود التى لا انواع الحيوانات TuIr II يتقهم (يتشبههم M) : اى على العمل
الصالح للآخرى الباقية Tu والمخذولون : والمخذلون H يحرمون (محرمون M) عند البعاد :
اى عند التعلق البدنى المبعد للنفوس عن مبدئها او عند البعاد عن الفضائل، وكيف ما كان
فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى لياخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقتنوا به. وفى
بعض النسخ «يحرمون» (وكذا Hiz) اى كالتجبرين (كالتجبرين Mu) عند البعاد لا يعرفون
ما يشفهم مما يضرهم ولا ما يشفى عليهم مما يرول عنهم TaMaFa

يزول عنهم على ما يصحبهم ، فيعبرون به على العقبات ، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفاك .

- (٢٦٩) سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله ، فتضرعوا فيهم الى ربهم أن « يا صاحب العظموت ، وربّ الأعلين ، وناصب سرادقات القدرة ، ومعنى لاكوان ؛ صلّ عليهم ؛ انّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلب قوام . ربنا ! انّ قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاربتك طالبين بركات سماء جلالك ، تبرؤوا عن الطواغيث ونجّردوا عن السحت ، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم ، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً ، واجعل لهم من لدنك سلطاناً نصيراً . »
- (٢٧٠) استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفضائل وصبّرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً ، أتهم اذا وردوا عرصة القدرة ينشئهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود ،

ما يصحبهم : اى بعد المفارقة من الكلمات العقلية الباقية معهم Tu : به : اى بواسطة ما يصحبهم من الكلمات Tu : العقبات : اى البرزخية النارية Tu : من : من ER : افاك : + ائيم H : صياح الأبرار : اى بالدعاء والتسبيح والتقدّيس لنور الانوار TuIr : ربهم : رب الارباب E ، + بأن سألوه فنادوه T(Tu) : يا صاحب : يا ربنا صاحب T : الاعلين : اى من العقول والنفوس الفلكية Tu : سرادقات القدرة : اى من العقول والافلاك Tu : لاكوان T : الاكوان EMRF (الالوان HI) اى من الافلاك والعناصر Tu : كلّ قلب قوام HMFI : قلب كلّ قوام TER : قوما : اى من السالكين Tu : فى نجواهم : اى فى مناجاتهم اياك Tu : طالبين ... جلالك : اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم TuIr : عن السحت : اى عن الحرام وهو ما حرّمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين Tu(Ir) : جهدهم : وفى بعض النسخ « جدهم » TaMaFa : سلطاناً T : -H-I : نصيراً : مبيناً M : الفضائل : السمات E : عرصة القدرة : اى العالم العقلى Tu : ينشئهم : ما ينشئهم T : ينشئهم M : غشى : ينشى ER : قاموا THMF : اقاموا ERI : اى القيام الروحاني Tu : مصدر الجود : اى اول الحق العقل Tu

وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرقيق ، وليجعل لهم رواء
من روائه النير ، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس .

IX.

3

فصل

< فى أحوال السالكين >

- 6 (٢٧١) ولنرجع الى المقصود الذى كنا بسبيله من العلم . فاعلم أن النفوس
إذا دامت عليها الاشرافات العلوية ، يطيعها عادة العالم ، ويسمع دعاءها فى
العالم الأعلى ، ويكون فى القضاء السابق مقدراً أن دعاء شخص يكون سبباً
9 لاجابة فى شيء كذا . والتور السانع من العالم الأعلى هو اكسير القدرة
والعلم ، فيطيعه العالم . والنفوس المجردة يترقر فيها مثال من نور الله ، ويتمكن
فيها نور خلاق . والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر فى الاشياء ، فتفسدها .
12 (٢٧٢) واخوان التجريد بشرق عليهم أنوار ولها أسناف : نور يارق يرد

باب الله الرقيق : اى العقل والنفس Tu : رواء : وفى اكثر النسخ «رداء» TaMaFa
(وكذا ER) : من رواء : اى من جلاله Tu : النير : اى الاعظم وبهائه وسيله Tu
ويجعل لهم رواء من جلال النير الاعظم وبهائه وحسنه Ir : لهم : اى بمد تجليهم بجمال من
النير Tu : الذى : نيسا H : من العلم : وفى هذا اشعار بأن ما ذكره فى التواردين
التقدمين لم يكن بعنا عليا برهانيا بل بعنا ظنيا خطايا Tu : فى القضاء السابق : اى
فى حله الاذلى Tu : سبب لاجابة (لاجابه M) H-I : سبب لاجابة T : فى شيء
كذا : فيكون الدعاء جزء الملة التامة لذلك الاشياء التى هى الاسباب الظلية والفلكية
واستعداد المواد مع الدعاء Tu(Ir) : العالم : + الاعلى R : طاعته لما فاض منه النور
السانع وهو اصل الفوارق Tu : مثال : مثل T : نور : اى روحاني Tu : لنورية :
نورية R : قاهرة : ماهر H : تفسدها : تفسدها E : ولها أسناف : فان منها ما يرد
على اهل البدايا ، ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب
المتبين فى السلوك... واذا غابت (النفس) عن شعورها بداتها وشعورها ببلداتها ، فذلك

- على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمة بارق لذيد؛ - ويرد على غيرهم أيضًا نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ألا أنه يرق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى في الدماغ؛ - نور وارد لذيد يشبه وروده ورود ماء 3 حار على الرأس؛ - نور ثابت زمانًا طويلًا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ - نور لذيد جدًا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ - نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزمية، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدى، أو لتفكر وتخيل يورث عزًا؛ - نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وإصارًا أظهر من الشمس في لذة مفرقة؛ - نور براق لذيد جدًا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانًا طويلًا؛ - نور سانح 9 مع قبضة مثالية تترأى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدًا وتؤلمه ألما لذيدًا؛ - نور مع قبضة تترأى كأنها متمكنة في الدماغ؛ - نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء، ويكاد 11

• معه : E • دوى : F • حار : M • العزمية : HMF • القرية : T • العزمية : ER • أمور : TMF • وأمور : HER • مفرقة : Mفرقة : T • الرأس : الانسان • HE • مثالية : وفي بعض النسخ «متلاثة» TaFa (ماله : Ma) • قبضة : قبضته T • 12 تدرع : تدرع R

الذي سموه بالفناء، وهذا لا يتأخر ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها لها مدركة لذاتها، وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له. فان المراد بالثبوتية المذكورة انها لا تلغ ذاتها الا من حيث هي مثلية (مثلية Tu منتقشة Tut) ولاحظة، والملاحظة الثابتة (MuFu : الثانية Tu) قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه العينة، بل من حيث هي ملتدة وميتجة بالعن، فان ذلك وان كان بسبب العن، فهو اجاب من النفس وتبه وتبجح... وقد عرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض معبوبات هذا العالم، فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالكسر في معبوه... Tu(Ir) رجوع خود به كتاب

المطاولات بشد ٢٢٢ ، Opera metaphysica I, pp. 501-502.

يقبل روح جميع البدن صورةً نوريةً وهو لذيقاً جداً؛ - نور هبداءه في صولة،
وعند هبداءه يتخيّل الانسان كأنّ شيئاً يتهدم؛ - نور سائح يسلب النفس
وتتبيّن معلقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها
علم قبل ذلك؛ - نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق؛ - نور معه قوة تحرك
البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

6 (٢٧٣) وهذه كلّها اشراقات على النور المدبر، فتنعكس الى الهيكل
والى الروح النفساني. وهذه عايات المتوسطين، وقد يحملهم هذه الانوار،
فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون
9 ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص
وهورقليا ذات العجايب.

• كان شيئاً $Tt-I$: كل شيء T • وتبين : وتبين RF • محضة : محضة R • وان
لم : ولم MF • لصاحبها TF : صاحبها $H-I$ • يطاق : يطلق Tt • البدن : للبدن
 T • مفاصله : سياق هذا الكلام يشعر بأن هذه الاشراقات والبراق واللوابع ما وردت
على الصنف رء، لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق
عنده من السائل العملية Tu • وهذه : اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة Tu •
اشراقات : اى من العقل المغارق $Tu(Ir)$ • الى الهيكل : H • اى الى البدن Tu •
• والى الروح النفساني : وعلامته ان يظهر على البدن الانوار الشارقة ظهوراً يتّنا مع
حسن تام وآية مدهشة Tu • مع ابدان : اى مع ابدان مثالية لا جسمية، ولهذا نكر
الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم Tu • السادة $I-I$: السادات T السيارات
 M اى من السيارات والثوابت Tu • الاقليم الثامن : اى عالم المثال لان العالم القدارى
منقسم بشاية اقسام، سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها القادير العسية، والثامن فيه
(Mu : فيها Tu منه Fu) القادير المثالية وهى عالم المثال المعلقة الذى يوجد فيه (منها Mu)
الابدان المساعدة الى السماء لاستحالة صعود الابدان العنصرية اليها. وهذا عند البعض
واكثر اظهار العجايب والخرائب من الاديان والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة
مظاهره وخواصه $Tu(Ir)$ • - • جابلق وجابرص وهورقليا : وهذه اساء مدن فى عالم

- (٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدير عن الظلمات
انسلاخاً، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، ألا أنه يبرز الى عالم النور
ويصير معلقاً بالانوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال
النور المحيط القيوم نور الانوار كأنها شفاقة، ويصير كأنه موضوع في النور
المحيط. وهذا المقام عزيز جداً، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار
الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجباة من النسلخين
عن النواصيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الامور، وكل شيء عنده بمقدار
وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات،
فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله
على الاخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.
(٢٧٥) وهذه الانوار ما يشوبه العز، ينفع في الأمور المتعلقة به.

١ الملكات : اى فى السلوك فى الله ومشاهدة الانوار العقلية Tu موت : الموت H
* موضوع : موضع H فى النور : فى اليوم I * وهرمس : اى هرمس الهرامسة TuIr
ك- * وكبار الحكماء : وفى اكثر النسخ «وكبار الحكمة» TaMaFa (وكذا EI) اى
كبار اهل الحكمة كاباذفلس وفيناغوروس وغيرهما من أساطين الحكمة TuIr * من
TMRF : من HEI صاحب هذه الشريعة : يعنى النبى صم وإشار اليه بقوله «لى مع
الله وقت لا يسمنى فيه ملك مقرب ولا بنى مرسل» وكذا يشير الى مقامه حيث قيل فى
الكتاب الإلهى «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى» (سورة ٥٣ ، النجم آية ٨-٩)
٢ TuIr عن النواصيت : اى من الابدان، كأي يريد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري،
وأبى الحسن الغرقاني، والحسين بن منصور «العلاج» وذى النون المصري وغيرهم من كبار
الاولياء، TuIr * من نفسه : فى نفسه H * يعترض : يعترض R * وهذه الانوار : اى
ولساعة من العقل الفاعلة على الانوار المدبرة الانسانية Tu يشوبه TMF : يشوبها HERI
المثل، وقد علق بها (Tu) الشارع عم الا ان جالبق وجابرس مدينتان من عالم عناصر
المثل، وهورقليدس من عالم افلاك المثل... Tu(Ir)

وما يشوبه المحبة، ينفع في الامور المتعلقة بها؛ وفي الانوار عجائب. ومن
 قدر على تحريك قوتى عزه ومحبه، تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل
 3 قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نابل. ومن الهم المقامات
 والمحاذير والمهاويل والتحاير كلها معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الآراء
 الالهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدركات الممتدة لكل قوة بحسبها؛ تمتد
 6 المزم على القهر والمحبة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأهور،
 والسر فيه مفتوح الى الشخص القايم بالكتاب. والقربة الى الله عز وجل،

« المحبة : اى هيئة نورية عقلية تقتضى السعة Tu(Ir) بها : اى بالمحبة حتى يصير
 ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم، وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر
 والاستثناء والتكثير والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن حصرها،
 وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به Tu(Ir) » تحكمت : وفى بعض النسخ « يتحكم »
 TaMaFa (وكذا ERI) : الفكور : اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار
 الالهية Tu : الصابر HERI : والصابر TMF اى على الفكر والفرق Tu : نابل : اى
 للعلوم الحقيقية Tu : ومن الهم... والشيطانية : وفى كثير من (اكثر Ma) النسخ
 « ومن الهم مقامات ومحاذير ومهاويل وتحاير معينة لاصحاب السعة فى الآراء الالهية
 والشيطانية » والاول أظهر وأصح TaMaFa : لاصحاب... : اى من السالكين المحققين
 Tu : والشيطانية : اى من المستنطقين على ما سبقت الإشارة اليه Tu : وثبات الهمة... :
 اى قوة العزيمة تكون Tu : بالمدركات : اى العقلية والسالية والسعة Tu(Ir) : تمتد :
 وفى بعض النسخ « وتمتد » TaMaFa : المزم : العزة T : والمستبصر : اى بالامور
 الحقيقية والاسرار الربانية TuIr : العبرة : العبر R : القليل : اى بالنسبة اليه، فانه يعتبر
 بأقل شئ. ما لا يعتبر غيره باضعافه Tu(Ir) : فيه : اى فى الصبر Tu : القايم بالكتاب :
 اى بحكمة الاشراق المشتملة على لبّ العقابن الالهية والاسرار الربانية، او بالكتاب
 الالهى من القول والنفوس الملكية، او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه
 من قبل TuIr

- وتقليل الطعام ، والسهر ، والتضرع الى الله عز وجل في تسهيل السبيل اليه ،
وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة ، وفهم الاشارات من الكائنات الى قدس الله
عز وجل ، ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور ؛ والاخلاس في 3
التوجه الى نور الانوار أصل في الباب ؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب
الجبروت نافع على أن الحزن للحال الثاني أفضل ؛ وقراءة الصحف المنزلة ،
وسرعة الرجوع الى من له الخلق والأمر ، كلّ هذه شرائط . 6
(٢٧٧) واذا كثرت الانوار الالهية على انسان ، كسّته لباس العزّ
والهيبة ، وتنفاد له النفوس . وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم . فهل
من مستجير بنور ذي الملك والملكوت ؟ فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت ؟ 9
فهل من خاشع لذكر الله ؟ فهل من ذاهب الى ربه ليهديه ؟ ما ضاع من قصد
نحو جنابه ، ولا خاب من وقف ببابه .

12

X.

< وصية المصنّف >

(٢٧٨) أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله ، وترك مناهيه ، والتوجه

§ لجلال : H § وتطريب النفس : اى ، بالالهام الموسيقية والنقشات الوترية
TuIr § نافع : اى فى الحال الاولى الذى للسالك لاتفاق الاطباء ، والحكماء ، على ان
النفس اذا فرحت وسرت ابسط نورها وظهر ، واذا حزنت اقبح نورها وغمد Tu(Ir) §
للحال الثانى : اى الذى للسالك Tu § من له الخلق : اى من له عالم الاجسام TuIr §
والامر : اى عالم الجبروتات TuIr § كل هذه : اى المذكورات Tu § غرايط : اى سمة
للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الصريفة Tu § كثرت THMFIr : درت ER
دارت I § كسّته : كسّته M § لطلاب : لطالب E § بنور ذي الملك : اى بنور صاحب
عالم الاجرام § والملكوت : اى عالم الجبروتات Tu(Ir) § يقرع : يقرع T § لذكر :
من ذكر H § مناهيه : نواهيه M

الى الله مولانا نور الانوار بالكلية، وترك ما لا يعينكم من قول وفعل، ووطع كل خاطر شيطاني.

- 3 (٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم. فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمسة مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه إلا أهله ممن استحکم طريقة المثائين، وهو محب لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يومًا تاركًا للحوم الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب.

(٢٨٠) فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه

١ ما : كل ما R : ما لا يعينكم : ما لا يعينكم T اى ما لا يعينكم Tu ١ : فى اليوم... + وذلك اليوم هو يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه إشارة الى ان من آثار (من آثار MuFu : Tu) هذا القرآن العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم (Tu) T : السمة : + فيه HEI : الا اهله من TMI : الا لاهله من RF الا من H الا لمن E : وهو محب لنور الله : اى والحال ان المستحكم طريقتهم محب لنور الله طالب للوصول اليه، والا فلو استحکم طريقتهم مقتصرًا على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب Tu : وقبل الشروع : اى فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحکامه الحكمتين العلمية والعملية (Tu(Ir) : التأمل لنور TMRF : تأمل نور HEI : قيم الكتاب : اى الواقف على اسرار حكمة الاشراف على ما يجب Tu 10 : فإذا بلغ الكتاب أجله : اى فإذا انقضت الرياضة الاربعينية، وكيفيتها ان يقطع أولاً الملايق والموايق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى يده من الاغلاط الزائدة ان كانت، ثم يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اسوات الناس ومشاكلهم، ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بفداء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزورات المسونة من الحبوب الجيدة ويقول الموافقة والتوايل اللايقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك، وينقص كل ليلة من وطيفته لفة خبز وملعة طيبخ، ولا يغلى رأسه ويدهن من

أنّه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يشر الله على لسانى منه . وقد القاه الثالث
القدسى فى روعى فى يوم عجبٍ دفعه ، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا فى
أشهر لموانع الاسفار . وله خطب عظيم ؛ ومن جحد الحق ، فسيستقم الله³
منه « والله عزيز ذو انتقام . » ولا بطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا
الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب .

(٢٨١) واعلموا اخوافى ! ان تذكر الموت أبدا من المهمات « وان⁶
الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون . » « واذكروا الله كثيرا . »

منه : اى من هذا الكتاب ، وانما يعرف صحة هذا الدهوى من استحكم طريقة
المشائين واشتغل بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقين ؛ ولأن المكافحة على
ما قال بعضهم قسان ، أحدهما معاية الحقائق كفاحا ، وثانيهما نكت لى الروح وهو الانهام
القدسى ، قال وقد Tu... : وقد : ولقد T... : الثالث القدسى : اى روح القدس Tu
خطب عظيم : لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتماله على الحكمة البهية والدقيقة ...
Tu : الحق : وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فات المتقدمين والمتأخرين ما يشر
الله على لسانه منه Tu : منه : - TER ، ولكون الكتاب عظيم الشأن حيل القدر لا
يرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقين وتجرد وارثانى ، وكل ذلك
لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة الله فى ارضه ،
قال ولا بطمعن Tu(Ir)... : سورة ٣ (آل عمران) آية ٣ : علم الكتاب : اى علم هذا
الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات Tu(Ir)... : سورة
٢٩ (المنكيات) آية ٦٤ : سورة ٨ (الانفال) آية ٤٧

الادهان بالادهان الطيبة ولا خلوته من الروايع الذكية (MuFu الزكية Tu) ، وبشتغل
ليلا ونهارا بذكر الله والقديسين من الملائكة ورؤساء حضرته (حظيرته Tt) باللسان
والقلب معرضا عن البدن وما فيه ويعصب نفسه كأنها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان
والاوقات ملقة مجردة مفارقة مغلقة (مانا طويلا) فانها لو دامت هكذا غيبتها برق
وهو فور غايض على النفس من العقل لديه يشر كالبرق الغاطف على ما تقدم ، ثم حرق وهو
نور يحرق الاجسام ، ثم طمس وهو عدم شعور النفس بها سوى محبوبها الاصلى الذى
هو آخر المراتب Tu(Ir)

« فلا تموتنَّ الاَ وأَتمَّ مسلمون. » اللهمَّ ! يا ربِّي ويا آلَہی وآلَہ کُلِّ شئٍ !
 افعلْ بنا ما أنتَ آہلہ ولا تکلنا الی أنفسنا ولا الی أحدٍ سواک طرفۃ عین .
 3 وابسطْ لنا یا ربَّ ! خیرَ الدنیا والآخرة ، واصرفْ عنا شرَّ الدنیا والآخرة .
 واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهرنا وکلنا وعلّمنّا واسعدنا بک ، یا خیر مأمولٍ
 وأکرمٍ مستولٍ ، یا أرحم الراحمین ! والحمد لله المشکور المعبود ، فیاض
 6 الجود وواهب الوجود ؛ وله الشکر وحده أبد الأبدین ، والصلوة علی رسلہ
 وأنبيائہ خصوصاً علی سیدنا محمد وآلہ الطیبین الطاهرين صلوةً دائمةً زاکيةً
 مبلوكة ناعية وسلم تسليمًا كثيرًا .

تم کتاب حکمة الاشراف



1 سورة ٢ (البقرة) آية ١٢٦ — اللهم... يا أرحم الراحمين HI : — TEMRF :
 يا ربِّي : يا رب H : طرفۃ عین I : — IH : وکلنا I : وکلنا H : وعلنا H :
 — I : يا ارحم الراحمين I : — H : — والعبد لله... أبد الابدين TMRFI : — HE :
 المعبود : المقبول I : — وواهب : واهب T : أبد الابدين RI : — TMF : — والصلوة
 ... صلوة TMRFI : — HE : — الطيبين الطاهرين I : — TMRF : — دائمة ... ناعية
 (+ باء T) : ... كثيرا TMF : صلاة دائمة ناعية زاكية I ، — HER قال الاستاذ القيم بعلم
 الكتاب في همدان : هذا آخر ما يترأى الله وإفاحه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم...
 الذي لم يقدم أحد من الفضلاء والسالكين على حلّ رموزه وفك فسوخته وإيضاح مشكلاته
 وبيان مضللاته لأن هذا الكتاب مبني على الاسول الكشفية والتواعد الاشرافية والنامج
 الرياضية، ولا بد في هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط بل بالجاهدات
 والرياضات حتى يماين تجردها من جميع الجهات والامياز، والمستول من يأتي همدان من
 الحكماء والفضلاء السالكين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالهية والحقائق
 الربانية أن يمدونا في سبيل طمحي به القلم أو خطأ زلت به القدم، فإن الامر عظيم... Ir

رسالة في
اعتقاد الحكماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه رسالة معروفة بـ « اعتقاد الحكماء » أنشأها الامام العالم شهاب الحق
3 والدين السهروردي المقتول ، قدس الله نفسه .

(١) أما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه محمد وآله ، فسبب تحرير
هذا الكتاب هو أنني لما رأيت أنه تطرق ألسنة الناس إلى أهل العلم من
6 الحكماء المتألهة واشتد التنكير في حقهم . ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في
حقهم بأنهم « هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع ، ولا بالأنبياء ، ولا بالحرر
ولا بالنشر ، والمرجع والمعاد ، ولا بالعذاب والراحة بعد الموت ، نعوذ بالله
9 من هذا الكلام فعليهم لماين الله وعلى محبتهم »

(٢) والظن يخطئ ويصيب . وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم من
الحكماء المتألهة ، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأن للعالم
12 صانعاً ، وهو واحد فرد صمد لم يتخذ « صاحبة ولا ولداً » وأنه حي عالم

١- بسم الله ... نفسه : P : هذه رسالة في اعتقاد الحكماء للشيخ شهاب الدين السهروردي
رحمه الله ، بسم الله الرحمن الرحيم M وله رسالة أخرى في اعتقاد الحكماء . بسم الله الرحمن
الرحيم رب يسر ... T : تعالى TM : - : P : ليه TM : رسوله P : تطرق TM :
يتطرق P : المتألهة TM : المتألهين P : - : ومنشأ ذلك بسبب ظن (سبب لظن T)
الناس في حقهم TP : - : M : ولا بالنشر TM : والنشر P : خطأ TM : - : P :
العلم TM : العالم P : يعتقدون TP : يفررون M : صمد TM : - : P : صاحبة ولا
ولداً : سورة ٧٢ (الجن) آية ٣

سميعٌ بصيرٌ موصوف بصفات الكمال من غير تكثير وتعدد؛ وإنَّ الانبياء مأمورون من جهة الله تعالى بأداء ما وجب عليهم أداءه؛ وإنَّ العذاب والراحة حق؛ والسعادة والشقاوة حق ثابت لاحق للإنسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، 3 والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وإنَّ العالم ممكن الوجود، وكذا ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنه يتوقف وجوده على غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فاذن القديم لا يكون إلا ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره وهو واجب 6 الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الاجمال.

(٣) أما على وجه التفصيل فهو أنهم يبرهنون على أنَّ العالم ممكن الوجود. والقريب من الفهم هو أنَّ الاعراض قائمة بالاجسام، فيكون <العرض> 9 ممكنًا لتوقفه على غيره؛ ولو كان واجباً وجوده، لما توقف وجوده على غيره. وأما الاجسام فهي محلّ الاعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ الاعراض، فيكون أيضاً ممكنًا. ثمَّ الاجسام مختلفة باختلاف الاعراض من 10 المقادير والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وسائر الاعراض المختلفة. فإذا لا بدّ من صانع مبدع، ولا يكون مبدع الهيئات الجسم، لأنَّ الهيئات مختلفة والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعاً لحقايق مختلفة. 15 والاعراض لا تكون مبدعات الاجسام لوجهين: أحدهما هو أنَّ الاعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الاعراض مبدعات الاجسام،

• حق ثابت P : ثابت TM : للإنسان PM : للإنسان T : والسعيد TM : والإنسان
السعيد P : 4-5 وكل ممكن الوجود يكون TM : فيكون P : • ولا TM : لا P :
• فاذن P : فإذا TM : • فهو TM : وهو P : يبرهنون على TM : يذهبون إلى P :
• هو : وهو TPM : • فيكون TM : فلا يكون P : 14 ولا TM : لا P : 15 فلا TM :
ولا P : 16 مبدعات : مبدعاً TMP : 17-18 لوجهين ... مبدعات الاجسام TM : P -

لَكَانَتِ الاجسام مختلفة في الجسميّة . والوجه الثاني هو أنّ الاعراض مفتقرة في الوجود الى الاجسام، فكيف يكون < العرض > مبدعاً لما افتقر اليه في الوجود؟ والجسم لا يكون مبدعاً لذاته ولا العرض مبدعاً لذاته، فلا بدّ من مبدع لا يكون جسماً ولا عرضاً. فان كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو المراد؛ وان كان أيضاً ممكنًا، فلا بدّ وأن ينتهي الى واجب الوجود بذاته، وهو الباري تعالى. والمائل لا يشك في ذلك «أفي الله شك؟» بل ذلك أمر فطري، كما قال الاعرابي: «البصرة تدلّ على البعير ونقل الاقدام يدلّ على المسير» فهيكلك علويّ بهذه اللطافة ومركز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلّان على الصانع الخير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ الباري لا يبدع الاجسام مطلقاً، بل أما أن يتكوّن < الجسم > ناراً أو هواء أو ماء أو تراباً. واذا كان كذلك، فلا يمكن ابداعه الاّ بجهات مختلفة.

19 (٤) واذا كان الأمر على ما ذكرناه، فأول ما أبدع الله تعالى < أبداعه > أمراً عقلياً حياً عالمًا، كما قال النبي عليه السلام «أول ما خلق الله تعالى العقل». غير أنّ له جهات ثلاثاً من نظره الى الباري وتعلّقه، ومن نظره الى امكانه وتعلّقه، ومن نظره الى ذاته وتعلّقه. فباعتبار نظره الى بارئه وتعلّقه 15 - وهي جهة أشرف - يوجد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره الى امكانه وتعلّقه -

لَكَانَتِ TM : لكان P والوجه الثاني TM : والثاني P هو : وهو TMP : بداته
TM : - P : بد وأن P : بد أن TM : في ذلك ، أفي الله شك TM : في الله شك P :
سورة ١٤ (ابراهيم) آية ١١ : أمر P : هي T - TM : البصرة تدل .. رجوع شود
به «بحار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥ ، جلد ٢ من ١٧ : يتكون P : يكون TM :
أو هواء أو ماء أو تراباً : وهواء وماء وتراباً TMP : عالماً TM : - P : الباري P :
بارئه TM : 14 ومن نظره TM : ونظره P : وهي : وهو TMP : وتعلّقه TM : وتعلّقه P

- وهي جهة أخسر - منه يوجد فلک؛ وباعتبار تعقل ذاته نفس الفلک. وكذلك من الثاني عقل ثالث وفلک ثانٍ ونفس الفلک؛ ومن الثالث عقل رابع وفلک ثالث ونفس الفلک، ومن الرابع عقل خامس وفلک رابع ونفس الفلک؛ ومن الخامس عقل سادس وفلک خامس ونفس الفلک؛ ومن السادس عقل سابع وفلک سادس ونفس الفلک؛ ومن السابع عقل ثامن وفلک سابع ونفس الفلک؛ ومن الثامن عقل تاسع وفلک ثامن ونفس الفلک؛ ومن التاسع عقل عاشر وفلک تاسع ونفس الفلک، ومن العاشر عالم المنصريات ونفوس الانسان، وهو الذي يستونه «واهب الصور» ويسميه الانبياء بـ «روح القدس» و«جبرئيل»، وهو الذي قال: «انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً»⁹
- (٥) غير أنهم يقولون: لا يكون تأخر هذه الموجودات عن المبدع الحق بالزمان والمكان، اذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات، بل يكون تأخر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات، وهو تأخر المبدع عن المبدع، اذ المبدع أبداً يتأخر عن المبدع، والمبدع يتقدم عليه. فان كان يحترز أحد عن اطلاق الملة والمعلول، فلا مشاحة في الالفاظ. وان أطلق مطلق بأن العالم دائم، بمعنى أنه ليس بينه وبين مبدعه تأخر زمني ولا مكاني ولا ربني ولا طبيعي، فأيضاً لا مشاحة في الالفاظ اذا كان المقصد واحداً. نعم، لو قال «العالم دائم بمعنى أنه ليس له مبدع وصانع» فذلك كفر وزندقه.

١ وهي M: وهو من P ومن T منه يوجد TP: M- تعقل TM: تعلق P: ١ واهب الصور ويسميه TP: M- سورة ١٩ (مريم) آية ١٩ 11-10 المبدع الحق TM: مبدع الخلق P: 11 اذ الزمان TP: والزمان M: تابع TM: مانع P: 12 من المبدع MP: - T: 12 اذ TM: و P: 11 أبداً TM: - P: 14 مطلق TM: مطلق P: 15 يعني TM: انه ليس... تأخر TM: ان... لا تأخر P: 16 فأينما TM: وأيضا P: المقصد TM: المقصد P: 17 ان TM

(٦) وأيضاً يعتقدون بأن الله تعالى لا يبدع شيئاً بناءً على إرادته - إذ الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر - إلهياً بناءً على
 3 تقع عايد إلى ذاته أو لنفع راجع إلى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع لمفعوله أولى من تركه، حتى يتحقق له الإرادة. وهذا أمر فطري: يعلم كل واحد عن نفسه أنه لا يريد أن يفعل فعلاً إلا بناءً على نفع راجع إليه أو
 6 إلى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله تعالى منزّه عن الأغراض وعن تعلّق غرضه بشيء؛ فاذن لا يكون فعله بناءً على غرض، بل ذاته يقتضى الوجود، - على أنهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون
 9 بالإرادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فإن إرادته أيضاً تكون قديمة، ويلزم أن لا يتأخّر العالم عنه تأخراً زمانياً ولا مكانياً ولا غير ذلك من التأخّرات.

(٧) ويعتقدون أن الإنسان أشرف الحيوانات الأرضية، وله نفس ناطقة.
 12 والنفس الناطقة عند الحكماء عبارة عن جوهر عقلي وحداني ليس في عالم العنصري ولا في عالم الأثيري وهو عالم السموات؛ بل لا يتصوّر وجوده في عالم الأجسام، لأنه لو كان في عالم الأجسام لم يتصوّر أن يدرك وحدة الحق
 15 الأول جلّ كبرياءه، فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني، بل هو أمر وحداني،

1 إذا MP : إذا T : عند TP ، - M : ويكون TM : يكون P : الغير
 TM : - P : عدم TM : لا P : 7 فاذن P : فإذا TM : يقتضى TM : بمعنى P : 8 ينجزم
 M : ينجرم T : معرّم P : 11 الحيوانات TM : من الحيوان P : 12 والنفس الناطقة عند
 الحكماء TM : والنفس عندهم P : وحداني TM : وحداني P : 13 العنصري TP : العنصر
 M : وهو T : + في P : 14-15 عالم الأثيري... لأنه لو كان TP : - M : 16 إلا أمر
 وحداني TM : إلا أمر وحداني (قراءت م. معين) P : قراءت كلمات مشكوك است.
 آقاي ماسينيون جنين خوانده است «إلا الواحد لأنه وحداني» Cf. L. Massignon, Recueil
 de textes inédits, Paris 1929, p. 113. P : - : TM : بل هو أمر وحداني

- كما قال الحلاج في وقت صلبه «حسب الواحد أفراد الواحد له». وكل ما في عالم الاجسام ليس بواحد، فلا يتصور وجود النفس في عالم الاجسام.
- والدليل على أنه ليس في عالم الاجسام وليس بجسم ولا جسماني من 3 الكتاب والسنة والأثر. أما الآيات: «في مقعد صدق عند مليك مقتدر» وهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جسماني، اذ لا يتصور في حق الاجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الالهي المتبرئ عن عالم الاجسام بجوهره. 6 وليس فرق بينه وبين الملائكة الا تصرفه في الاجسام. وأما بيانه من السنة: قول النبي عليه السلام «أبيت عند ربي يطعمني ويسقين». وأما الأثر: ما قال بعض المشايخ في صفة الصوفية، فقال «من كان مع الله كان بلا مكان». 9 وهذا يدل على أنه ليس بجسم، اذ الجسم متركب ومتقسم، وليس في هذا العالم ما لا ينقسم لا في الوهم ولا في العین.
- فروح الانسان - وهو الروح الالهي - ليس في هذا العالم. نعم له 12 تعلق بالبدن كتعلق الملك بالملك، ويتصرف فيه كما يشاء. وما دام تعلقه ثباتاً، يبقى الانسان حياً؛ واذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفي بدن الانسان

1 حسب الواحد P : حسب الواحد TM مقابله شود به كتاب اخبار الحلاج ... انتهى بنشره ...
 ل. ماسينيون وب. كراوس، باريس ١٩٣٦ ص ٣٦ ص ٢ «حسب الواحد افراد الواحد له»
 2 ولا جسماني TM : P - سورة ٥٤ (الفر) آية ٥٥ : هذه الصفات MP : هذه صفات T : من MP : T 1 وليس P : ليس TM : فرق : لفرقا TMP : تصرفه TM : تصرفه P : ايت عند ربي : رجوع شود به كتاب سفينة بغار الانوار، تهران ١٣٥٥، جلد ٢ ص ٨٥ (انظر عند ربي ...) 1 ما TM : P - : قال TM : P - : كان بلا مكان TM : كان الامكان له P 1 10 ومتقسم P : متقسم TM : هو P : بالبدن كتعلق TM : P - : 14 حيوته TP : حياته M

جسم لطيف بخارى يسمى روحاً حيوانياً بسبب بقاءه يبقى العلاقة ، وألاً فيموت .
ولولا يكون الأمر على هذا الوجه ، فكيف يتصور أن الروح الالهى - وهو
8 النفس الناطقة - يخرق السماوات ويصعد الى فوق ؟ فإن خرق الافلاك غير
متصور ، لأن الافلاك أبداً فى الدوران ، ولا يتصور عليه الحركة المستقيمة ؛
فإن الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه ، فان كان يلتأم بعد الخرق ،
6 فيلزم أن يتحرك مستقيماً .

(٨) والحركات نحصل الاستعدادات ، وواهب الصور يعطى الوجود كما أن
الماء اذا صار حاراً شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائية ، فيعطى
9 الواهب هوائية ، واذا تم مزاج الانسان يعطى له نفساً ناطقة . فعند الحكيم
العقول والافلاك دايمة لدوام علتها . وكل ما يتجدد فى عالم الكون والفساد
حادث لحدوث علته .

(٩) والهيولى عبارة عن جوهر يلبس تارة الصورة النارية وتارة الصورة
الهوائية وتارة الصورة المائية وتارة الصورة الترابية . فظاهر سيرورة الماء
هواء ، فان الانسان يرى القطرات من الندى مرة بعد أخرى ، فذلك هواء
15 صار ماء وماء صار هواء . والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب . فالنار فى
غاية البعد من المركز ، والتراب فى غاية البعد عن المحيط .

• عليه : يعنى على الملك • • • بعد TP : عند M • • • يتحرك TM : سحر P • • • لقبول
MP : بقبول T • • • دايمة TM : - P : وكل ما P : فكل ما TM • • • لحدوث TM : يحدث
P • • • من جوهر T : أمر P ، - M • • • يلبس TM : يصل P • • • وتارة الصورة الهوائية
MP : T • • • مظاهر MP : وتارة T • • • القطرات TM : قطرات P • • • الندى P : الند
M الند (t) T • • • بعد P : - TM • • • فذلك TP : وذلك M • • • هواء ما M • • • فالنار
TM : والنار P

(١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتم مزاجاً. والنبات أتم من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى، وزاد الحيوان على النبات 8 بأمر أخرى. أما اشتراك النبات مع الحيوان < فهو > كان في القوى الغذائية والنامية والمولدة، وما يحتاج في الغذاء من القوة الجاذبة والباسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهي القوى المدركة، وهي خمسة 6 باطنة وخمسة ظاهرة. أما الخمسة الظاهرة، فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس. وأما الخمسة الباطنة، فهي الحس المشترك والخيال والمخيلة والوهم والحافظة. 9

(١١) والانسان أشرف الحيوانات اختص بأمر مفارق وهي النفس الناطقة، قائمة بنفسها، لا في أين، حية، عالمة، مدبرة للأبدان، كما اشار اليه التنزيل «فالسابق سيقاً» وهي المقول «فالمدبرات أمراً» وهي النفوس. 12 وعند الحكماء كما أن لأبداننا نفساً ناطقة، فللأفلاك أيضاً نفوس ناطقة حية عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة < أبداً > فأبداً في الوجد الدائم واللذة المتواترة. ويتعدى لذتها الى أبدانها، فيتحرك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. 15 ولكل نفس فلك، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدائم في هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة الى عالم الأثير.

2 مزاجا TM : + منها P : TM : به TM : P : وهي P : - TM : TM : الحس TP : -
 3 والمخيلة TM : P : - والخافضة TM : + والفكرة P : 11 فالسابقا... فالدبرات :
 والسابقا... والدبرات TMP : سورة ٧٩ (النزعات) آية ٤ وه : وهي TP : هي M :
 11 كما TM : P : فللأفلاك TM : وللأفلاك P : 16 فأبدا TP : تأبدا M : في الوجد
 TM : في الواحد P : 15 لذتها TM : لذتها P : 17 عالم الاثير TM : العالم الاثيرى P

- (١٢) والموالم عند الحكماء ثلاثة : عالم العقول وهو عالم الجبروت ، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت ، وعالم الملك وهو عالم الاجرام .
- 8 (١٣) ويعتقدون أن نفس الآدمي تبقى ان كانت عارفةً بالله وبملائكته منقشةً بالحقائق ، ولها درجة انتقائى الحقائق ، فانه غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وان كان
- 6 جاهلاً بالله وبملائكته ، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال - عز من قائل - « مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا » . والأعمى يكون فى الظلم « ظلمات بعضها فوق بعض » . فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله ،
- 9 وبما فات من راحة الدنيا ، وباكتسابهم الهيشات الرديئة - كما قال تعالى « كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » اشارة الى البعد عن الله - وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذات الدنيا ، كما قال « وحيل بينهم وبين ما يشتهون » .
- 12 (١٤) ويعتقدون أن الانبياء - عليهم السلام - همئون بالحق لمصلحة نظام العالم ، وليذكّرهم الآخرة ، فإن الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين فى احوال الدنيا ، فلا بدّ ممن يقنّن لهم قانوناً مضبوطاً . ولا بدّ وأن يكون
- 15 هذا الشخص شريف النفس عالماً قادراً على ما لا يقدر غيره فى زمانه بشرف نفسه ؛ فإن النفس اذا كانت شريفة وقوية قوتها ، تؤثر فى هذا العالم تأثيراً عظيماً ، لأنها تتصل بروح القدس ، وتأخذ منه العلوم ، فتكتسب منها قوة نورانية

٢ و ٤ وبملائكته T : وملائكته MP ٢ : سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ١٧٤ : سورة ٢٤ (النور) آية ١٤٠ : وما TM : وانما P ١٠ - ٩ : سورة ٨٣ (الطافلين) آية ١١٤ : سورة ٣٤ (السا) آية ٥٣ - ١٢ : لمصلحة نظام TP : لمصلحتهم لنظام M ١٢ : الآخرة TP : والآخرة M غافلون MP : غافلين T منصفين TM : مصييين P ١١ : وان TM : أن P ١٥ : لا T : - MP

وخاصية التأثير، كالحديد الحامية اذا جاور النار تكتسب منه هيئة نورانية
وخاصية الاحراق. وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء، والأنبياء مخصوصون
بمزيد درجة، وهو أنهم مأمورون بإصلاح الخلق وأداء الرسالة، دون الاولياء. 3
(١٥) واعلم أن أرباب الرياضة اذا حصل لهم العلوم، وفكروا في
معلوماتهم من مسبب الاسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً، ويضعف
قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرهم باللسان. وتارة يستعينون 6
بنعمة رخيصة وبروايح طيبة وبرؤية أمور متناسبة. فيحصل لهم أنوار روحانية
حتى يصير ذلك ملكة ويصير سكيناً. فيظهر لهم أمور غيبية ويصل بها النفس
اتصالاً روحانياً. ويسرى ذلك على المتخيلة على ما يليق بحال المتخيلة، 9
ويرى الحس المشترك. فيرون الاشباح الروحانية على أحسن ما يتصور من
الصور، ويسمعون منه الكلام المذهب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون
أشياء مكتومة. فلهم الحفظ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة. فطوبى 12
لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذ بها في دار
الفناء ويفرح بها في دار البقاء.

وأسأل الله التوفيق فانه قدير وبالإجابة جدير والمبدع للكل. والحمد لله 15
والصلوة على نبينا وسيدنا محمد وآله أجمعين.

1 جاور TM : حاو P | منه TM : في مجاورته P | 2 مخصوصون TM : مخصوصين
3 درجة TM : ودرجة P | دون الاولياء TM : دون الاولياء P | وذكرهم TM :
ذكرهم P | 4 بنعمة رخيصة TM : بالنعمة الوجبة (٢) P | بها P : به TM | 5 على المتخيلة
TP : بالمتخيلة M | 6 الاشباح : السح MP الشيخ (١) T | 7 الصور P : الصورة TM |
منه العلوم TP : 8 اشياء مكتومة TM : الاشياء المكتومة P | 9 والجهد للكل
TM : P - 10 والحمد لله... أجمعين M : الحمد به والصلوة على نبينا وسيدنا محمد
عليه الصلوة والسلام T والحمد لله رب العالمين P

تمت عقايد الحكماء من املاء امام أهل الحكمة
الشيخ الالهى الربانى السهروردى
قدس الله روحه العزيز.



قصة الغربة الغريبة

با ترجمه وشرح فارسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين
 3 السهروردی قدس الله روحه ونور ضریحه :
 < مقدمة >

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على
 6 سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أجمعين.

> گوید شیخ پیشوا: دانای آگاه، بکافه زمان و بزرگ دوران خوش،
 شیخ شهاب الدین سهروردی قدس الله روحه ونور ضریحه :
 دیباچه

سیاس هر خدای را که پروردگار جهان است، و درود هر بندگان وی را - که
 ایشان را برگزید - خصوصاً مهتر ما محمد مصطفی و خاندان و یاران او، همگان.

1 بسم الله... + وبه استمین T ، الشيخ شهاب الدين المقتول ، بسم الله... P
 2 - قال... ضریحه A : هذه كلمات مرموزة للشيخ السيد الشهيد سر الله في الارض
 شهاب الدين السهروردی وهو المعروف بشائق البرايا - اعلى الله درجته - وقد حاذى بها
 رسالة حق بن يقطان للشيخ الرئيس وسماها < قصة الـ > قرية Z ، - BTRPM
 3 الحمد لله... : این مقدمه در BZ موجود نیست ؛ رب العالمين TRM : - AP والسلام
 TRM : و سلام AP ؛ الدين اصطفى : - A ؛ سيدنا... أجمعين P : محمد وآله TARM
 4 دیباچه : نیز ترجمه فارسی مقدمه در نسخه B موجود نیست ، لذا در اینجا بنقل ترجمه ای
 که دکتر محمد معین از مقدمه نسخه عربی کرده است ، میپردازیم .

أما بعد : فأنّی لمّا رأیتُ قصّة « حیّ بن یقظان » صادفتُها مع ما فیها من عجایب الكلمات الروحانیّة والاشارات العمیقة متعرّیة من تلویحات تشير الى الطّور الأعظم الذی هو « الطامّة الكبّری » المنخرونة فی الكتب الالهیة،³ المستودعة فی رهوز الحکماء، المخفیة فی « قصّة سلامان وأبسال » الّتی رتبها صاحب قصّة « حیّ بن یقظان »، وهو السّرّ الذی ترتّب علیه مقامات أهل التصوّف وأصحاب المکاشفات، وما أشیر الیه فی رسالة « حیّ بن یقظان »،⁶ فی آخر الكتاب حیث قیل : « ولربّما هاجرَ الیه أفرادٌ من الناس » الى آخر الكلمات. فأردتُ أن أذكر منها شیعا فی طرز قصّة سمّيتها أنا « قصّة الثّربة

أما بعد : چون داستان « حیّ بن یقظان » را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شکفت و اشارت‌ها عمیق شگرف است، آنرا عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند بطور اعظم، یعنی طامّة کبری که در نامه‌ها خداوندی مخزون است، و در رمزها حکیمان مکنون، و هم در « داستان سلامان واپسال » - که گوینده قصّة « حیّ بن یقظان » آنرا برداخته، - پوشیده آمده است. رازی است که مقامات پیروان تصوّف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار

۱. لا رأیت : لما ساغرت ورأیت A : صادفتها : فصادفتها A : الكلمات TARtP : الكلام RM : العمیقة : العمیقة A : متعرّیة من : متعرّیة عن A : الطامّة الكبّری : سورة ۷۹ (التاراهات) آیة ۳۴ : المخرونة RtP : المخزون TARM : المستودعة RtP : المستودع TARM : المخفیة RtP : المخفی TARM : أصحاب : - T : - فی رسالة ... حیث قیل : الا فی آخر الرسالة قیل A : ولربّما : وربّما A : - ۷ : الى آخر الكلمات : - A رجوع شود بقصّة حیّ بن یقظان با ترجمه و شرح فارسی، چاپ ۵. کرّین، تهران ۱۹۵۲، بند ۲۴ ص ۸۱ و ۸۲ : منها حیث RM : حیثا منها P : حیثا AT : طرز : طور A : قصّة P : قصّة TARM : سمّيتها ARTP : سمّیت T اسمیه RM

الغریبة، لبعض اخواننا الكرام، وعلى الله أنوكل فیما أروم.

(۱) مبدأ القصّة: لما سافرتُ مع أخي عاصم من دیار ما وراء النهر الى

3 بلاد المغرب، لتصيد طایفة من طیور ساحل اللّجة الخضراء،

است، ودر رسالة «حتّى یقظان» > نیز < بدان اشارتی نیست، ر جز در

پایان کتاب، آنجا که آمده «بود که یکی از مردمان بنزدیک وی شود» تا

6 پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن بشیوة داستانی بنام «قصّة

غربت غریبه» برای بعض دوستان بزرگوار، پردازم. و مرا در آنچه آهنگ

کنم بر خدای توکل است. >

9 (۱) شرح. چنین حکایت میکند موضح این عبارات و مستنبط این اشارات

که «چون سفر کردم با برادر خود عاصم» و بعاصم قوّت نظری میخواهد

که خاتمة نفس است بی شرکت بدن، دلیل بر آن که عاصم پناه بود از هر

12 مهلکی و ضلالتی، «از دیار ما وراء النهر» یعنی عالم علوی، «الى بلاد المغرب»

یعنی عالم هیولا که نسبت > آن < با عالم علوی لبس تاریکیست، «تا صید

کنیم گروهی از مرغان ساحل دریا» سبز، و بدین دریا عالم محسوسات خواسته

15 است، تا علم محسوسات حاصل کنیم و کمال خویش در یابیم و ترقّی کنیم از

آنجا بمقل ملکه و از عقل ملکه بمقل مستفاد.

■ أنوكل : + و به استین AP | أروم : - A ■ مبدأ القصّة : - BZ ■ أخي عاصم :

القوة النظرية Aa اراد القوة النظرية العاصم من الضلال Ra اراد القوة النظرية Pa ■

ديار ما وراء النهر : العالم العلوي AaRaPa ■ بلاد المغرب : العالم الهیولائي AaRaPa ■

من طیور ساحل اللّجة (لجة B) B~Z : من طیولجة (کذا) A ■ من طیور : الکلمات

السکنة للنفس Ra العلوم الجریبة Pa اللّجة الخضراء : العالم المحسوس Aa عالم

المحسوسات Ra العقل المستفاد Pa ■ بود که... : نسی ترجمة رسالة حی بن یقظان.

(٢) فوقعنا بغتة في « القرية الظالمة أهلها » أعنى مدينة قيروان.

(٣) فلما أحسن قومها أننا قدعنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ

المشهور بالهادي ابن الخير اليماني،

(٤) أحاطوا بنا، فأخذونا عقيدتين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا

في مقعر بشر لا نهاية لسمكها.

(٢) شرح « پس بیقتادیم ناگهان بدیهی که اهل او ظالم اند، اعنى

مدينة قيروان » يعنى اين عالم، وبظالم عالميان خواسته است، يعنى عالم تضاد است، وتضاد بى جنك نباشد، وجنك بى ظلم نباشد.

(٣) شرح « پس چون از قدوم ما آگاه شدند و بدانستند که ما پسران

« شيخ هادي » ابن الخير اليماني ايم، وبيادى فيض اول خواسته است، وبخير عقل كلى، که واسطه هدايت و خير ايشانند.

(٤) شرح « بگرفتند مارا و بيستند بسلسلها و اغلال، و بزندان کردند

و فوقعنا BTRPM : وقعنا A فوقت Z : القرية الظالمة أهلها : جميع الدنيا Aa الدنيا
Ra الجسد Pa سورة ع (النساء) آية ٧٧ : اعنى مدينة قيروان TRM : BAPZ :
« أحسن (خير Ri) TRPM (Ri) : بنا BAZ : قومها : أهلها B القوى الجسمانية Pa : فجأة :
بغتة BZ : « : الشيخ المشهور بالهادي (بيادى TRPM) ... اليماني TARPM : الشيخ
الهادي ... اليماني المشهور BZ : الهادي : الفيض الاول Aa العقل الفعال Pa : الهادي
ابن الخير : اى الفيض الاول والعقل لانهما واسطتان للهداية والخير الكلى Ra العقل
الفعال والعقل الاول Ri : الخير : العقل الكلى Aa العقل الاول Pa : اليماني : لقوله ع
« ائني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين » Pa : « أحاطوا بنا : - BZ : فأخذونا TRM :
وأخذونا AP أخذونا BZ : بسلاسل وأغلال : بالسلاسل والأغلال Z الشهوات والبهائم
الردية Pa : من حديد : - BZ : وحسونا B : مقعر : مقعر BZ : مقعر البشر :
العالم الظلماني Aa البدن Ra العالم العنصري Pa : لسمكها : لسمكها Z

(۵) وكان فوق البئر المعطلة التي عُمِّرت بحضورنا قصرٌ هشيدٌ وعليها أبراجٌ عُدَّةٌ.

3 (۶) فقيل لنا: لا جُتاحَ عليكم إن صدقتم القصر متجردين إذا أمسيتم، أما عند الصبح فلا بدَّ من الهوى في غيابة الجبِّ.

ما را در چاهی که قصرِ آنرا نهایت نیست، و بدین بند و زندان تن خواسته است، و بچاه این عالم ظلمانی.

(۵) شرح «و بود بر بالاء آن چاه که بحضور <ما> آبادانش کردند» یعنی نفوس که بیشتر از اجسام واجرام مُبدع شدند، «قصری هشید و بر وی بُرجهایی بسیار» یعنی افلاك.

(۶) شرح «پس بما گفتند که باکی نباشد اگر مجرد بقصر بر آید چون شب باشد، اما چون روز باشد لا بدَّ است که دیگر بار فرو افتید از قصر بین چاه» و بدین آن خواسته است که شب بخواب توانید بعالم علوی بر آمدن و صور معقولات دیدن، از آنکه حواس بخواب معزول شده باشند و غلبه نکنند، و بدین سبب تو قابل باشی. اما بروز بیداری محالست که از غلبه حواسِ تورا پرواء آن باشد، یعنی بمرگ توان بعالم معقولات رسیدن، و خواب

۱ وکان : وکانت B نکات Z المعطلة : A بحضورنا : بحضورنا B قصر هشيد : النفوس Aa ای النفوس الفلکیة لانها قبل الاجسام Ra الارواح قبل الاجساد Pa وعلیها TRM : علیها BPZ وعلیه A : ابراج عُدَّة : الافلاك RaPa : ان : اذا A : القصر TARPM : علی القصر B الی القصر Z : امسيتم : ای فی النوم Aa حالة النوم لیعطل الحواس Ra اذ ملتم من الحواس والمحسوسات Pa : اما عند : وعند A : عند الصبح : ای الانتباه Aa لاقتفال النفس بالمحسوسات Ra لاقتفال بها Pa : غیابة R-Z : غایة Z : حضور : بحضور B

(٨) إِنْ أَنَا فِي آوْنَةِ الْمَسَاءِ نَرْتَقِي الْقَصْرَ مُشْرِفِينَ عَلَى الْفُضَاءِ نَظِيرِينَ
 مِنْ كَوْثَرٍ. فَرَبَّمَا يَأْتِينَا حَمَامَاتٌ مِنْ أَبْوَكَ الْيَمَنِ مُتَخَبِرَاتٌ بِحَالِ الْحَيَى، وَأَحْيَانًا
 يَزُورُنَا بِرَوْقٍ يَمَانِيَّةٍ تَوْمِضُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ الشَّرْقِيِّ وَتُخْبِرُنَا بِطَوَارِقِ نَجْدٍ،
 وَيَزِيدُنَا رِيَّاحَ الْأَرَاكِ وَجَدًّا عَلِيٍّ وَجَدٍ. فَتَنْتَحِنُ وَتَشْتَاقُ إِلَى الْوَطَنِ.

(۷) شرح «بود در بُن آن چاه تاریکی نو بر تو، چنانکه چون دست
بیرون کردمانی، نزدیک بودی ندادیدن» و بدین تاریکیها هیولانیات و کثافات
احسام خواسته است.

سورة ٢٤ (النور) آية ٤٠ : ظلمات : اى كثافات الهبولى والاجسام Aa الهبوليات
وكثافات الاجسام Pa : اذا : RM : اذا : اخرجنا... نراها : اذا اخرج يده لم
يكند يراها سورة ٢٤ آية ٤٠ : انا : AP : آوة TRPMZ : اوبة BA أوقات Rt :
الساء : + حين P حين غمود العواس بالنوم او بالرباضة Pa : القصر : للقصر A : بحال :
بأحوال P : وأحيانا : + وفى احيان A : يدورنا : رأينا RM : بروق يمانية BTAP :
بروقا يمانية RM بروق اليبانية Z : تومض : اومضت RM : من الجانب الايمن : متايله
شود بيند ٩ وسورة ٢٨ (الفصم) آية ٣٠ : وتغيرنا بطوارق نجد : ولعن بطواف نجد
R : فتتعلن : اى تشاق الى العالم العقلى لانا منه Aa : الى الوطن : A- العالم العلوى
Aa : سورة ٣٩ (الزمر) آية ٤٣ : كردمانى : كردمانى B : هبوليات : هبولات B

(۹) فَبَيْنَا نَحْنُ فِي الصُّعُودِ لَيْلًا وَفِي الْهَبُوطِ نَهَارًا، اِذْ وَاَيْنَا الْهَدْمُ دَخَلَ
مِنَ الْكُوَّةِ مُسْلِمًا فِي لَيْلَةٍ قَمَرَاءَ، وَفِي مَنْقَارِهِ رَقْعَةٌ صَدْرَتْ «مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ
3 الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ».

<مارا> درخششانی یمانی که روشن شدی از جانب راست شرقی خبر دهنده
از راه آیندگان نجده و ییفزودی مارا <ریاح اراک> شوق بر شوق. پس
6 مشتاق و متحنن شدمانی، و آرزوی وطن مان بر خاستی.

و این همه برسمِ عَرَبِ گفته است، که ایشان باطلال و دَمَن و بباد و بوی
کلیها بر معشوق دلالت کنند. و بدین آن خواسته است که بخواب از عالم
9 ارواح - از عزلت حواس - چیزها؛ روحانی و صور معقولات می توانستیم دیدن،
«و بدان آرزوی وطن مان می خاست» یعنی ما نیز از آن عالمیم.

(۹) شرح «پس بشب بر بالا بودیم و بروز بزیر، تا بدیدیم هدمدی که
12 در آمد از روزن سلام کنان در شبی روشن با مهتاب، و در متقارش رقعتهئی
<که> صادر شد از وادی ایمن.» و بدین هدمد قوت الهام را خواهد، و بشب
روشن یعنی صافی بودیم از کدورات طبیعی و بخارات فاسد. و وادی ایمن عالم
15 علوی را خواهد، و هر کجا یمین و یمن افتد همین باشد، و یسار و اَیسر عالم
سفلی را خواهد. و بر آن رقعہ نبشته.

۱ نحن : BZ | وفی الهبوط : والهبوط P | اذ : اذا B | الهدمد : القوی الالهامة
Ra | الالهام Pa | لیلۃ قمراء : برید الصفاء من الكدورات الطبيعية Ra | ۳- | الواد
الایمن : العالم العلوی Aa | فی البقعة المباركة من الشجرة : BZ، سورة ۲۸
(التصن) آیه ۳۰ | ۳۰ | عالمیم : عالمیم B | و بر آن رقعہ نبشته : رجوع شود بند ۱۲

- (١٠) وقال لنا : أنى أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما « من سبأ نبياً يقين » وهو ذا مشروح فى رقعة أيكما .
- (١١) فلتما قرأنا الرقعة فإذا فيها أنه من الهادى أيكما وأنه : بسم الله الرحمن الرحيم . شوقناكم فلم تشاقوا ، ودعوناكم فلم ترتحلوا ، وإشرناكم فلم تفهموا .
- (١٢) وأشار فى الرقعة إلى بأنك يا فلان ! إن أردت أن تتخلص مع أخيك ، فلا تنيا فى عزم السفر ، واعتصمنا بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسى المستولى على نواحي الكسوف .

- (١٠) شرح « آوردم شمارا از سبا » يعنى از گمان « بخبر يقين ، ودر نامه پدرتان مشروح است . »
- (١١) شرح « پس چون نامه بخوانديم ، در آنجا بود كه از پدرتان هادى شما بنام خدء بخشاينده وبخشايشگر . آرزومندان كرديم ، آرزومند نميشويد ؛ وبخوانديم شمارا ، رحلت نميكنيد ؛ وإشارت كرديم ، فهم نميكنيد . »
- (١٢) شرح « ودر نامه نبشته بود وإشارت كرده كه اى فلان !

١ وقال لنا ... خلاصكما : BZ - بوجه TP : + من ARM : وجئتكما : B
جئتكم Z : - سورة ٢٧ (النمل) آية ٢٢ وهو ذا : وما هو ذا B : أيكما TBRM :
أيكم AZ ، P- : أيكما : B-Z : شوقناكم : فشقناكم Z : - ودعوناكم ...
فلم تفهموا TBPZ : دعوناكم فلم تجيبوا إشرناكم فلم تفهموا RM إشرناكم فلم تفهموا
دعوناكم فلم ترتحلوا A : فى الرقعة : إلى الرقعة Z : بأنك يا فلان إن أردت : يا فلان
أنك إذا أردت A : - مع أخيك : أى مع القوة الفطرية فانها العاصم Aa أى القوة
النظرية Ra : فلا تنيا : فلا تنهاون B : واعتصمنا TRM : واعتصمنا BAPZ : بحبلنا :
أى العلم والرياضة Ra يعنى علم الرياضة Za : الكسوف : الكسوفات A

- (۱۳) فانّا أُنبت « وادی النمل » فانفض ذبلك ، وقل : الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أمانتى « واليه النشور » وأهلك أهلك .
- 3 (۱۴) واقتل امرأتك « أنها كانت من الغابرين » وامض حيث تؤمر ف « ان دابر هؤلاء مقطوع مصحين » واركب فى السفينة ، وقل « بسم الله مَجْرِيها ومرسيها » (۱۵) وشرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق ، فتقدم الهدد
- 6 « اگر > خواهی که با برادرت ، یعنی قوتِ نظری که عاصم است ، « خلاص یابی ، در عزم سفر سستی مکن ، ودست در ریسمانِ ما زن ، و آن جوهر فلک قدسی است مستولی بر نواحی کسوف » یعنی عالم ریاضت .
- 9 (۱۳) شرح « پس چون بوادی مورچگان برسی » یعنی حرص ، « دامن را بیفشان » یعنی از علایق ، « وبگو : سیاس خدایرا عزّ وجلّ که ما را زنده کرد پس از آن که مرده بودیم ، ونشر ومصیر ما باوست . »
- 12 (۱۴) شرح « وبکش زنت را که اورا پس مانده نیست » یعنی شهوت را . « برو چنانکه فرمودیم ودر کشتی نشین ، وبگو : بسم الله رفتن را وابستادن را » (۱۵) شرح « وشرح کرده بود در رقعه آنچه در راه بود نیست . پس
- ۱ وادی النمل : سورة ۲۷ (النمل) آیه ۱۸ : فانفض : فافض B ، ای من العرس والعلاق Ra ای تجرد من الملايق Aa : ۱-۲ : الذى أحيانى بعد ما أمانتى : الذى أحيانا بعد ما أمانتا BZ مقابله شود با سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۴۴ و ۲۶۰ : ۱-۲ : الى النشور : سورة ۶۷ (الملك) آیه ۱۵ : وأهلك أهلك TRPZ : وألق أهلك A وأهلك سوء أهلك M ای الشهوة Ra ، B- : ۱-۲ : اقل : ای اترك Aa : کات : BA- ، سورة ۲۹ (المنكحوت) آیه ۳۱ : وامض : واحضر B : وامض حيث تؤمر : مقابله شود با سورة ۱۵ (العنبر) آیه ۶۵ : ۱-۲ : ان دابر... مصحين : B- ، سورة ۱۵ آیه ۶۶ : ۱-۲ : واركب... : مقابله شود با سورة ۱۸ (الكهف) آیه ۷۰ : وقل بسم الله... : سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۳ : ۱-۲ : فى الرقعة : A- : ۱
- تقدم BT وتقدم RM فتقدم AZ فتقدم P فانتمد Rt

وصارت الشمس فوق رؤوسنا اذ وصلنا الى طرف الظل. فركبنا السفينة وهي تجري بنا « في موج كالجبال » ونحن قروم الصعود على جبل طور سينا، حتى نرور صومعة آيينا.

3

(۱۶) وحال يئني ويئن ولدي « الموج فكان من المفرقين. »

هدهد ييش رفت « يعنى الهام » و آفتاب بالا سر ما شد « يعنى عمر بتنگى رسيد، صورت مبدل شد « < چون > بكنار سايه رسيديم « يعنى هيولا نيز خواست 6 از صورت متفك شدن. ودليل بر آن كه « از > شمس وظل هيولا وصورت خواهد، قوله عز وجل « ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنًا، تم جعلنا الشمس عليه دليلًا » يعنى اكر آفتاب دليل نبودى - يعنى صورت كه 9 بفعل است - اين سايه را - يعنى هيولا - اعتبار وجودى نبودى، يعنى امر يست عدمى. « پس بنشستيم در كشتى ومى خواستيم كه بطور سينا رويم تا زيارت صومعه پدر كنيم. »

III

(۱۶) شرح « پس موج حجاب شد میان من وپسر » يعنى روح حيوانى،

« < واو > غرقه شد. »

2 الشمس فوق رؤوسنا : اى قرب الموت Ra 3 اذ وصلنا الى طرف الظل : اى مفارقة الهيولى عن الصورة عندهم اى عند النفوس الجزية المجردة Aa اى وقت انفصال الهيولى عن الصورة، والدليل على ان الشمس والظل هما الهيولى والصورة قوله « ألم تر ... » وألغ (رجوع بترجمة فارسي شود) Ra 4 كالجبال : كالظل Z، سورة ۱۱ (هود) آية ۴۴ 5 نرور : قروم Z 6 ولدى : اى الروح الحيوانى RaZa سورة ۱۱ (هود) آية ۴۵ 7 هيولا : وهيولا B 8 - سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۷

- (٢٠) وكُنَّا نسير في جارية « ذات ألواح ودسر » فخرقنا السفينة خيفةً منك وراءنا « يأخذ كل سفينة غصبا ».
- (٢١) والفلك المشحون قد مرّ بنا على جزيرة ياجوج وماجوج الى الجانِب الأيسر من الجودي.
- (٢٢) وكان مَعِي من الجنّ مَنْ يعمل بين يدي ، وفي حكمي عين القطر . قُلْتُ للجنّ « افنخوا فيه حتى صار مثل النار » فجعلتُ سداً حتى انفصلت عنهم .

- (٢٠) شرح « ومي رقيم بكشتي با تمنخها وليفها ومسارها » يعني هنوز با بدن بوديم ، « پس كشتي را بعريديم از بيم پادشاهي كه وراء ما بود واذ هر كشتي باج مي ستد بغضب » يعني ملك الموت .
- (٢١) شرح « پس اين كشتي ما برسيد بگو » ياجوج وماجوج ، يعني درين حالت انديشه ها فاسد وحبّ دنيا در خيال من مي كشت .
- (٢٢) شرح « ودر آن وقت پيش من بودند پريان » يعني قوت خيال

I : الى A : سورة ٥٤ (القمر) آية ١٣ : نفرتنا (RAPZ : وخرقنا (TRM) السفينة : مقابلة هود با سورة ١٨ (الكهف) آية ٢٠ : ملك : اي ملك الموت AaRa : وراءنا TRMZ : BAP - سورة ١٨ آية ٧٨ : والفلك المشحون : وجوع هود سورة ٢٦ (الشعراء) آية ١١٩ : ياجوج وماجوج : سورة ١٨ آية ٩٣ ، الفيالات الفاسدة Aa : - الى الجانِب الأيسر من الجودي : B : الجانِب الأيسر : هذا العالم Ra : العالم المتقالي (كذا : ط « الهيلواني ») Aa : الجودي : سورة ١١ (هود) آية ٤٦ : وكان مَعِي من الجنّ مَنْ يعمل TRPMZ : ومن الجنّ مَنْ يعمل B : وكان مَعِي من يعمل من الجنّ ومن يعمل Aa : الجنّ : اي قوة الفيل والفكر Ra : - مَعِي من القطر : اي مَعِي الحكمة Ra : القوة القطرية Aa : سورة ١٨ آية ٩٥ : فجعلتُ سداً : مقابلة هود با سورة ١٨ آية ٩٤ : انفصلت عنهم : اي من الارآء المختلفة والفيالات الفاسدة Ra : + وعلمت ان قومي عندهم الصبح Z

- (۲۳) و تحقّق « وعدُ رَبِّي حقّاً. »
- (۲۴) ورأيتُ في الطريق جماجم عادٍ و ثمود، و طُفْتُ في تلك الديار
- 3 « وهي خاوية على عروشها »
- (۲۵) و أخذتُ الثقلين مع الافلاك و جعلتها مع الجنّ في قارورةٍ صنعتها
- أنا مستديرةً و عليها خطوطٌ كأنّها دوائر.
-
- 6 و فكر، « و در حکم من بود چشمهٔ مسِ روان » یعنی حکمت. « پس بفرمودم پریان را » یعنی قوارا « تا بنمیدند در آن مس که آتش شد. پس از آن سدی بیستم میان من و یاجوج و ماجوج » یعنی اندیشه‌ها فاسد.
- 9 (۲۳) شرح « حقیقت شد مرا وعدِ پروردگارِ من. »
- (۲۴) شرح « و بدیدم در راه کَلْهَاءِ سِرِ عاد و ثمود تهی پوشیده بر تختها؛ ایشان » و بدین مذهب دنیا خواسته است.
- 12 (۲۵) شرح « و بگرفتم ثقلین را با افلاك » یعنی نفس اماره و لوازمه را با بواعث و نزغات ایشان، و شاید که حمل بر وهم و خیال کنی، « و در قاروره‌ئی گذاشتم که من ساخته ام » یعنی دماغ که معدن روح نفسانی است و نشوئه‌ش از من است، « و در آنجا خطوطهاست » یعنی عروق و تجویفات و آن بدوایر هاند.
- 15

۱- سورة ۱۸ (الكهف) آية ۹۸ : « و رأيت... و ثمود : A - عاد و ثمود : ای مدینه الدیبار Ra : و طفتُ فی تلك الدیبار : B - سورة ۱۸ (الكهف) آية ۴۰ : « الثقلين : النفس الامارة Aa ای النفوس الامارة واللّوامة مع بواعثها، و یجوز حمله علی الوهم و الخیال Ra : الافلاك T-Z : الاملاك A مقابله شود با بند ۲۸ : قارورة : الدماغ فانه معدن روح الانسان Aa : « صنعتها أنا TARPM : أنا صنعتها BZ : « و علیها خطوط : ای تجویفات الدماغ Aa ای العروق و التجویفات Ra : گذاشتم : کردم B

(٢٦) فقطعت الانهار من كبد السماء.

(٢٧) فلما انقطع الماء عن الرحي، انهدم البناء، فتخلص الهواء الى الهواء.

(٢٨) وألقيت فلك الافلاك على السماوات حتى طحن الشمس والقمر³

والكواكب.

(٢٩) فتخلصت من أربعة عشر تابوتاً وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله،

(٢٦) شرح « پس بیریدم جویهارا از جگر آسمان » یعنی قواء محرکه⁶

که در دماغ است بواسطه عروق وغشا وعضلات، وبآسمان سررا میخواهد.

(٢٧) شرح « پس چون آب آسیاب بریده شده، آسیاب ویران شد،

وگوهر بگوهر رسید واثیر شد » یعنی از روح نفسانی نیز بگذشتم.⁹

(٢٨) شرح « وینداختم فلك الافلاك بر آسمانها، تا آس کرد آفتاب

وماه و دیگر کواکب را » یعنی نفس اماره را تا روح طبعی و نفسانی را وقواء

دیگر یکرنگ کرد، واورا قواء خاصّ خویش بماند چون علمی ونظری.¹²

(٢٩) شرح « پس برستم از چهارده تابوت » یعنی چهارده قوت « واز

١ فقطعت : و فقطعت Z الانهار : القوة المتحركة (كذا) Aa ای القوة المتحركة
التي فی الدماغ واسطة العروق والنشاء والمغلات Ra كبد السماء : الرأس AaRa
٢ فلما انقطع الماء عن الرحي : ای تجاوزت عن الروح النفساني Ra لتخلص الهواء
الى الهواء TAP : وتخلص الهوى الى الهواء RM تخلصت الهوى الى الهوى B وتخلصت
الهوى Z : ٤-٥ حتى طحن الشمس والقمر والكواكب B-Z : A- الشمس والقمر والكواكب :
یعنی النفوس الامارة والروح الطبعی والنفسانی وقوى اخرى حتى یقی لی قوى خاصة مثل
العلم والنظر Ra : ٦ فتخلصت ... ظل الله B-Z : A- تابوت PZ : تابوت BTRM :
القوة الجاذبة والماسكة والهاضة والدافعة والغاذية والولدة والمصورة والنامية والنضبية
والشهوالية والاخلاط (والاصول Ra) الاربعة AaRa : وعشرة قبور : یعنی العوالم الطاهرة
والباطنة Ra : ينبعث P یبعث TZ سمته R سمته M نبث B : واثیر : واثیر B : علی :
شاید «علی»

حَتَّى يَقْبِضُنِي إِلَى الْقُدُسِ «قَبْضًا يَسِيرًا» بَعْدَ أَنْ جَعَلَ «الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا»
(۳۰) وَلَقَبْتُ سَبِيلَ اللَّهِ، فَتَطَلَّعْتُ «إِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا».

3 (۳۱) وَأَخْتِي وَأَهْلِي قَدْ أَخَذَتْهَا «غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ» يَبَاتًا، فَبَاتَتْ
فِي قَطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ مُظْلَمًا، وَبِهَا حَتَّى وَكَابُوسٌ يَتَطَرَّقُ إِلَى صَرَعٍ شَدِيدٍ.

۶ ده کور، یعنی حواس ظاهری و باطنی. و این چهارده قوت را بر بسیار حمل
توان کرد، چون جاذبه و ماسکه و دافعه و غاذیه و مولده و مصوره و ناهیه
و غضبی و شهوانی و چهار خلط. و ده حس که پنج در ظاهر و پنج در باطن،
«که از د بر انگیزند بسایه خدا تا منقبض شود با قدس قبض آسانی».

9 (۳۰) شرح «پس بدیدم راه خدا و در یافتم که اینست راه راست».

(۳۱) شرح «و بگرفتم خواهر خویش را و پیوشانیدم در پوششی از عذاب

خدا. پس همانند در پاره‌ئی از شب و در قبی و کابوسی که راه می برد بصری
12 سخت» یعنی هیولاء اجسام عالم، که همانند در عالم تیره قابل افکاک صورت
که شب و کابوس منسوب کرد - یعنی مقدار آن مدت که هتفک نشده باشد، -
یعنی از هیولاء این عالم نیز بگذشتم.

۱ يقبضني TRPM : يقبض BRT يقبض A قبض Z سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۸
بعد آن... دلیلا T-Z : B سورة ۲۵ (الفرقان) آية ۴۷ ۱ ولقيت (فالقیت P
والقيت Z) سبيل الله BPZ : TARM ۱ فطعت BZ : فطعت AP وتطنت TRM فطعت
Rt ۱ ان هذا صراطي مستقيما TRPM (سورة ۶، الاحقاف، آية ۱۵۴) : هذا صراطي مستقيم
BZ ۱ واختي وأهلي (وأهلي : TAM) قد أخذتها غاشية TARPM : فأخذت اختي
وأخذتها B فأخذتني اختي وألبستني Z اختي : هيولي الاجسام Au سورة ۱۲ (يوسف)
T ۱۰۷ ۱ يباتا : B - ۱ مظلم : الظلم Z - ۱ وبها BAPZ : وبها TRM
۱ كور : كور B ۱۱ ۱ كابوسي : ك كابوسي B

(۳۲) و رأیت سراجاً فیہ دهنٌ و ینبجس منه نور یتشر فی أقطار البیت،
و یشعل مشکاتها و یشعل سکنها من اشراق نور الشمس علیهم.

(۳۳) فجعلت السراج فی قمّ تین ساکن فی برج دولاب تحته بحر
قلزم و فوقه کواکب ما عرف مطارح أشعتها آلا بارئها «والراسخون فی العلم».

(۳۲) شرح «پس بدیدم چراغی که ازو نوری تافت، و بر می افروخت
سکن خانه از اشراق او» یعنی عقل فعال (۱) که مدبّر این عالم است، و فعال
بدان گویند که ازو افعالهای بسیار زاید بخلاف عقول فلکی که از ایشان
جز يك فعل قزاید. و آن روغن که ازو می زاد یعنی قوت قوام اجسام
جسی که مملکتست.

(۳۳) شرح «پس بنهادم چراغ را در دهان ازدهائی ساکن در برج
دولاب که زیر قدم او دریاء قلزم است و بالا از ستارگان که پرتو شمع
ایشان نداند آلا مبیع ایشان و راستخان در علم» یعنی آنست که عقل فعال را
که مدبّر این عالم است، هم بمناسر این عالم رها کردم؛ و دلیل بر آن،
<آن است> که «ساکن» گفته است؛ و عناصر این عالم اگر چه دایر اند،

۱ سراج: العقل الفعال (۱) AaRa ۱ فی دهن: BA ۱ دهن: قوت قوام الاجساد Ra ۱
و ینبجس: TRPMZ ۱ ینبجس B ینبجس A ۱ یتشر RMZ ۱ و یتشر TP ۱ یتشر B ۱ متشر A
۱ شرق Rt ۱ و یشعل (و یشعل P) مشکاتها PZ: BTARM ۱ و یشعل سکنها: P ۱ و یشعل
TBZ: و یشعل RM ۱ و یشعل A ۱ من: P ۱ فی قمّ تین: مقابله خود ینه ۱۲ ۱
برج دولاب: ای الفلك Ra ۱ قلزم: محیط B ۱ ما عرف مطارح أشعتها TRPM: ما
عرف مطارح أشعتها A ۱ ما یحفظ مطارح أشعتها Z ۱ مطارح لا یلم B ۱ سورة ۳
(آل عمران) آیه ۵ (وما یلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم ۱۰۰) ۱ ۱ ینی ظل لعال:
این وجه تعبیر مشکوک است، وجوه خود بفراموشی: احوالها: B ۱
۱ نراید: بزیاد B

(۳۴) ورأيت الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي
تدوار الافلاك، وبقي الميزان مستويا اذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم
3 رقيقة متألقة مما نسجته عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد.

شکل دوران ندارند. ویرج دولاب آسمان خواسته است، منی دولاب
گردنده باشد و آسمان گردانست. و آنچه میگوید «بزیمن دریا قلم است»
6 یعنی آب فروید آسمانهاست، و «بالاء او ستارگان» خود معلوم است؛ یعنی
ازین عالم و از عقل فعال نیز بگذشتیم و بفلك و اجرام او رسیدیم.

(۳۴) شرح «یس بدیدم اسد و ثور را که عایب شده بودند» و اگر چه
9 این شیر و گاو نام برو جدا هاند. و آن خواسته است که بعالم مفردات
برسیدم، که در عالم مفردات از روی يك طبعی جنگ نباشد، چنانك میان
گاو و شیر. و کمان و خرچنگ نور دیده بودند در نور فلك، یعنی هیچ
12 کزی نماند، که این دو استعارت اند از کزی. «و بماند ترازو راست،
<آنگاه> که طلوع کرد ستاره یمانی» و بدین نفس کَل خواسته است؛
آنکه میگوید «ورای پردها» یعنی بیرون از شکل، و آن عقل و نفس اند.

الاسد : ای القصب Ra الثور : ای الشهوة Ra الاسد والثور : ای العالم الذي
ليس فيه طبائع مضطربة بل كان كله «من» مفردات لا مناوعة فيها An قد طويا : ای لم
يق شئ «غير» مستقيم، لان القوس والسرطان فيهما اعوجاج Aa طي : — B تدوار
BTRIPZ : تدوير RM تدور A الافلاك : الفلك B اذا AP : اذا T~Z النجم
اليماني (سیدل Canopus) : ای النفس الكلية AaRa «—» غيوم رقيقة : ای الافلاك
AaRa «—» ما نسجته... العالم العنصري : ای وان كانت الافلاك مبهمة لكنها قابلة للفناء
والهلاك كالعنصريات Ra «—» و از عقل فعال نیز بگذشتیم : در یازده این وجه تعبیر مشکوک
رجوع بمقدمه فرانسه شود B «—» و خرچنگ : و خرچنگ را B

(۳۵) وكان معنا غنمٌ، فتركناها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نارٌ صاعقة.

- (۳۶) ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق « وفارَ التَّنُورُ » من 3
الشكل المخروط، فرأيتُ الأجرام العلوية؛ اتّصلتُ بها وسمعتُ نغماتها
ودستاناتها، وتعلّمتُ إنشادها، وأصواتها تفرع سمعى كأنها صوتُ سلسلة تُجرّ
على صخرة صماء، فتكاد تنقطع أوتارها وتنفصل مفاصلها من لذة ما أنال. 6
ولا يزال الأمر يتكرّر علىّ حتّى انقشع الغمام وتخرّقت المشيمة.

- وآن بردها « تنيدٌ > عنكبوتها كوشها؛ عالم عنصري باشند در عالم 9
كون وفساد <

(۳۵) > ويا ما گوسپندی بود، اورا در بیابان رها کردیم، پس
زمین لرزه‌ها وی را هلاک کرد و آتش صاعقه در او افتاد <

- (۳۶) > وچون مسافت بریده شد وراه بیابان رسید و* بجوشید 12
آب تنور، از شکل مخروط، پس جرم‌ها را علوی را بدیدم، بدانها پیوستم

۱ غنم RMZ : ای الخوف Ra غنم TA صم P : فأهلكتها APZ : فأهلكها TRM
۲ وقعت : واقعت Z : ولما TRPM : فلما AZ : انقطعت : تقطعت Z : واخرى
ARIPZ : وانتهى RM : وفار التنور : وخرجت الاوهام Aa : سورة ۱۱ (هود) آية ۴۲
وسورة ۲۳ (المؤمنون) آية ۲۷ : الشكل المخروط : ای القلب AaRa : فرأيت :
فرأيتنا P : الاجرام : اجرام Z : وتعلّمت (منها P) : انشادها : -A : انشادها RPM :
انشائها T : انشائها Z : تفرع APZ : فرعت RM : فرع T : تقطعت TRM :
وتنفصل : وتضم P : على : -A : حتّى : الى ان A : انقشع ... المشية (المشية T)
T : انقشع الغيم وتخرّقت المشية Rt : ارفع الحجاب Ra : ۱۰ بندهای ۳۵ تا ۴۰
از متن نسخه ترجمه فارسی سابق است، و ترجمه آنها از دکتر محمد معین میباشد ۱۱-۱۲
۱۱-۱۲ و بجوشید آب تنور : تفسیر ابو الفتح رازی چاپ اول تهران ۱۳۱۳ ج ۳ ص ۶۲

(۳۷) وخرجت من المنارات والكهوف حتّى تقصّبت من الحجرات متوجّها الى عين الحبوة. فرأيت الصخرة العظيمة على قلّة جبل كالطود العظيم. فسألت 3 عن الحيتان المجتمعّة في عين الحبوة المتّسّعة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم: ان هذا الطود ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة؟

(۳۸) فأتخذ واحد من الحيتان سبيله في البحر سريّاً. فقال «ذلك ما

6 ونفمه ها ودرستانها آنا بشنودم، وخواندن آن آهنگها بياموختم، وآواها آفا چنان دو گوشم اثر ميکرد که کوبي آوا زنجيري است که بر سنگ خاره کشند. پس نزديك آمد که از لذت آنچه بدو رسیده بودم، رگها 9 وهي ها من از هم فرو گسلد ومفصل ها من جدا گردد. وحال برين منوال بود تا ابر پراکنده شد ومشيمه ياره گشت.»

(۳۷) «پس از سنجها وغارها بيرون شدم، واز حجره ها فرود آمدم 12 وروی بسوی چشمه زندگانی داشتم. پس سنگی بزرگ همچون پشته‌ی سترگ بر ستيخ کوه دیدم. آنکاه از ماهيانی که دو چشمه زندگانی کرد آمده واز سایه آن پشته بزرگ منتعم وپهرمند بودند، پرسیدم: اين پشته 15 چیست؟ واین سنگ بزرگ چه؟»

(۳۸) «پس یکی از ماهيان از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش

۱ والكهوف حتى تقصبت RIMZ: والصوت قد تقطى TRP والحدود وتقصبت A | الحجرات RM: الغراب TAP النبارات Z | | الحيتان: اى النفوس الجوية التى وصلت يستقرها Ra | المجتمع: التى جمعت Z | هين + ماء Z | المتسعة المتلذذة: متسعة متلذذة Z | الشاهق العظيم TRPM: الشاهق A شاهق عظيم من هذه الصخرة والجبل Z | | ان: فسألت ان A | العظيمة: A | فاتخذ: واتخذ Z | سبيله في البحر PZ: في البحر سبيله TRM | في البحر: في اليم A اى في العلم Ra

كُنْتُ نَبِيّ، وهذا الجبل هو طور سيناء، والصخرة صومعة أبيك. « فقلتُ
« وما هؤلاء الحيتان؟ » فقال أشباهك، أنتم بشو أبٍ واحدٍ، وقع لهم شبيهُ
واقبتك، فهم اخوانك. »³

(۳۹) فلما سمعتُ وحققْتُ، عانقتُهم؛ ففرحتُ بهم وفرحوا بي؛ وصعدتُ
الجبل، ورأيتُ أبانا شيخاً كبيراً تكاد السماوات والارض تنشق من تجلّ نوره.
فبقيتُ باهتاً متعجباً منه، ومشتتُ اليه، فلم عليّ، فسجدتُ له وكذبتُ⁶
أنسحق في نوره الساطع.

كرفت. آنكاه كفت « اين است آنچه ميخواستی، واين كوه همان طور
سيناست، وآن سنگ بزرگِ سخت صومعه پدرتست. » پس پرسيدم: « اين
ماهيان كيانتند؟ » پس گفت: « همانندان تو اند. شما پسران يك پدريد،
وآنان را واقعه‌ای مانند واقعه تو افتاده است. پس ايشان برادران تو اند. »⁹

(۳۹) > پس چون اين بشنودم وتمدقيق کردم، دست بگردن ايشان¹¹
در آوردم، وبدانان شاد شدم، وايشان نيز از ديدن من شاد شدند. ويكوه
بر شدم وپدرمان را ديدم، پيري بزرگ كه نزديك آمد آسمانها وزمينها
از تابش نور وی شكافته شوند. پس در روی او خيره و سرگشته ماندم، وپسوی¹⁵

« وهذا: وهذه Z هو TRPM: AZ- طور سيناء: اي فلك الافلاك AaRa: أبيك:
العقل الكلّي AaRa مقابله شود با حاشیه بند ۳ ص ۲۷۷ س 3 (الهادی-العقل الفعال) « وما
TPZ: ما ARM: هؤلاء: هذه A: « وحقت TPZ: وحقت ARM: « عانقتهم ARPM
« عانقتهم T: « عانقتهم Z: بهم: Z-: « وصعدت TRPM: نصعدنا A: « وصعدنا RtZ: « أبانا
« شيخاً كبيراً: النفس الكلّي Ra: والارض TARM: « ومشتت اليه Z-: « باهتاً Z-T:
« مبهوتاً Rt: « منه RPM: « منه ومعنى A: « منه ومن مع Z: « ومشتت اليه TRP: « AZ-:
« في: من A

(۴۰) فبکیتم زماناً وشکوت عندہ من حبس قیروان. قال لی « یعماً !
تخلّصت، إلاّ أنّک لا بدّ راجع الی الحبس الغربی، وإنّ القید بعد ما خلعتہ
۳ تاماً. » فلما سمعت کلامه، طار عقلي وثاؤمت صارخاً صراخ المشرف علی
الهلاك، وتضرّعت الیه.

(۴۱) فقال « أما المود ضروری الآن، ولكنی أبشرك بشیءین: أحدهما
۶ أنّک اذا رجعت الی الحبس، یمكنک المجرى الینا والصعود الی جنتنا هینا
او شدم. پس مرا سلام داد، اورا سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ
تابناک وی بسوزم. <

(۴۰) > پس زمانی بگریستم، و نزد او از زندان قیروان شکایت کردم.
۹ مرا گفت « نیکو رستی، اما ناگزیر بزندان غربی باز خواهی گشت، و هنوز
همه بند را از خود بر نیفکنده‌ئی. » پس چون گفتار او بشنودم، هوش از
۱۲ سرم بشد، و آه و ناله بر آوردم همچون ناله کسیکه نزدیک بمرگست، و نزد او
زاری کردم. <

(۴۱) شرح « گفت: این بار تو را باز گشتن بدینا ضروریست، ولكن
۱۵ > تو را < بشارت می دهم بدو چیز: یکی آنکه چون اکنون بزندان باز

۱- قال لی... وتضرّعت الیه: - A ۱- ۲- فلما تخلّصت (قد تخلّصت P) إلاّ أنّک لا
بدّ راجع الی TRMZ: نعم ما تخلّصت بعد لافک راجع الی R ۱- الغربی TRM:
الغربی PZ ۲- بعد ما خلعتہ تاماً: ای جئت بسبب الفکر والالهام وفیک بقية الفلک
Ra جئت بالفکر والالهام وانت بعد فی قید العیوة وما متّ Aa ۱- کلامه Z: -TRPM
۱- ولكنی TAZ: ولكن RPM ۱- احدهما T-Z: الاول P ۱- الی الحبس: - A ۱-
یمكنک TRMZ: امکنک P فینک A ۱- الی جنتنا TARM: الی جناننا P الینا A ۱- هینا
ARMP: هتا B، - P

متى ما شئت. والثاني أنك تتخلص في الأخير الى جنابنا تاركًا للبلاد الغريبة بأسرها مطلقًا.

- (۴۲) ففرحت بما قال. ثم قال لي «اعلم أنّ هذا جبل طور سيناء. 3
وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدي وجدك، وما أنا بالاضافة اليه إلا
مثلك بالاضافة اليّ.

- (۴۳) ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب الى الملك 6

- کردی، ممکن است که دیگر بار بما باز دسی و بهشت ما باز کردی. دوم
آنکه بآخر باز کردی و خلاص یابی، و آن شهرها غریب را جمله رها کنی.
(۴۲) شرح «فرحناك» گشتم بدانکه گفت. پس دیگر بار گفت: 9
این کوه طور سیناست، یعنی عالم من، «وبالاء من این مسکن پدر
> من < وجد تست، یعنی عقل کل و فیض. و این پدر نه زفاشویی است
چنانکه جهال گویند، که ایشان را قوت شهوانی نیست، بلکه قابل ترکیب 11
و تحلیل نیستند. پس گفت «من نیستم باضافت یا او جز چون تو باضافت یا
من» یعنی هر دو تقسیم فرق همانست، که تو جزوی و من حاوی تو.
(۴۳) شرح «وگفت. ما را اجداد دیگر هستند تا نسب بملکی رسد 15

و متى ما Z : متى TARMP ما B : انك T : تتخلص BAZ : متخلص
TRMP : تاركا BARtPZ : تارك TRM : للبلاد الغريبة BAZ : البلاد الغريبة TRMP
لبلاّد الغربة Rt : و فوق هذا : و فوقه P : جبل طور سينين T-Z : B- : مسكن والدي
وجدك : اى العالم العلوى Aa : الوالد : العقل الكلى (:) AaRa : الجعد : الغبض الاول
Aa : وجدك BTAPZ : وجد مل (:) RM : ابيه T-Z : اليك B : مثلك بالاضافة
B-Z : مثلك بالاضافة A : آخرون B-Z : اخر P : حتى B-Z : الى ان RtP

الذى هو الجَدُّ الاعظم الذى لا جَدُّ له ولا أب. وكلُّنا عبيده، به نستضىء ومنه
نقتبس، وله البهاء الاعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق
3 ونور النور وفوق النور أزلاً وأبداً، وهو المتجلّى لكلّ شيء، وكلّ شيء
هالك إلّا وجهه.

(٤٤) فأنا فى هذه القصّة، اذ تغيّر الحال علىّ وسقطتُ من الهواء فى
6 الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوباً فى ديار المغرب. وبقي همى من
اللذة ما لا أطيق أن أشرحه. فاتحبتُ وابتهلتُ وتحسّرتُ على المفارقة. وكانت
تلك الراحة أحلاماً زائلةً على سرعة.

9 كه جدّ بزرگتر اوست، واين بزرگى را با بزرگى او عظمى ومقدارى نباشد،
«اوراست بزرگوارى بلند، وبلاء بالاست، ونور نور است، وهر چیز قابل
آفت وفتاست الا ذات پاك او.»

12 (٤٤) پس من درين داستان بودم كه حال من بگريد، واز هوا
اندر مفاكى، ميان گروهى ناگرونده بيوقادم ودر ديار مغرب زندانى بماندم.

الذى هو الجَدُّ الاعظم B-Z : A- الذى لا جد له... وله البهاء الاعظم
B-Z : T- B- لا جد له ولا أب TRMZ : لا أب له ولا جد AP : ب : و A
ومنه : و A : وله الجلال BZ : والجلال TARPM : والنور الاتهر Z : B-M-
ونور النور... لكل شيء : B- وفوق النور R : T-Z : أزلاً وأبداً Z : T-M-
سورة ٦٨ (القصص) آية ٨٨ : القصّة : اللّغة P : الحال : معال T : وسقطت :
خسعت A : فى الهاوية ARMZ : الى الهاوية BP (از اینجا تا پایان داستان، از
اصل ساقط است) : قوم TRPM : اقوام AZ : محبوباً : محوسين Z : المغرب : مغرب
T : وبقي همى من اللذة Z : وهمى من اللذة A : وبقي من اللذة همى TRM : وبقي
من اللذة P : المفارقة T-M : مفارقة Z : وكانت (كانت P) تلك TRPM :
وتلك A : وكان تلك Z : أحلاماً TRPM : أحلام A : اخفات أحلام Z : السرعة TA

- (۴۵) فَبَآنَا اللَّهُ مِنْ أَسْرِ الطَّبِيعَةِ وَقِيدِ الْهَيُولَى ۱ « وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سُبْرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا، وَمَا وَبَّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْلَمُونَ، » « وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ.
- 3 تَمَّتْ قِصَّةُ الْغُرْبَةِ الْغَرِيبَةِ



- ومرا چندان لذت بماند که یاراه توسیف آن ندارم. پس بانگ بر آوردم
وزاری کردم و بر جدایی دریغ خوادم. و این راحت خوابی خوش بود که
6 زود بگذشت.

- (۴۵) > خدای مارا از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد! « و بگو
سیاس هر خدارا، زود بنماید شمارا آیات خود را. پس بشناسید آنرا،
9 و نیست پروردگار تو بی خبر از آنچه میکنید. « بگو سیاس هر خداراست،
بلکه بیشتر ایشان نمیدانند. « و درود بر پیامبر او و خاندان وی، همگان. <
داستان غربت غریبه بانجام رسید
- 12

۱ نجاة T-M : انجاة Z : أسر : اسرار Z ۱-2 : سورة ۲۷ (النمل) آية ۱۹۵
2-3 سورة ۳۱ (لقمان) آية ۲۴ : ۱ : والصلاة... اجتمع RM : - A : الحمد لله رب
العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد المرسلين > وآله < اجتمع T تمت
الغربة الغريبة من كلام الشيخ الحكيم الالهى شهاب الدين القنوت بيون الله وحسن تيسيره P
تمت الكلمات الرموزة، وفقنا الله لتشريع فضلات مفضلاتها وتنقيح مستكشفات افعال
مشكلاتها حسب اقتضاء مقامات العلوم على ما هي في نفس الامر، وأوصلنا الى أقصى
درجات هيايات الكمال بمحمد وآله خير آل صلوات الله عليهم من الله في الجلال
والافضل Z 1-2 : 10-11 : بگو سیاس... آنچه میکنید : تفسير ابو الفتح رازی، ج ۱ ص ۲۷۴
ج ۴ ص ۱۷۵ : 10-11 : بگو سیاس... نمیدانند : تفسير ابو الفتح رازی، ج ۱ ص ۲۷۴

ذيل

منتخبهاى از هر دو شرح

راجع به مقدمه كتاب حكمة الاشراق

3

- (١) ص ٩ س 6 فى تحرير حكمة الاشراق : اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع الى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجرّدها. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير Tu وتعنى بحكمة الاشراق اى حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع الى الأول، فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت لحكمتهم أيضاً الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسدية. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطاطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس Ir 15

- (٢) ص ٩ س 11 ونازلاتى : اى وفى الاحوال السانحة لى عند اتصالى بعالم الربوبية وبيعض العقول الملكوتية، وهى أقسام : فمنها منازل «أنا وأنت» 18 ومنازلة «أنا ولا أنت» ومنازلة «أنت ولا أنا» الى غير ذلك مما هو مذكور

فى كتب أرباب التصوّف من أقسام المنازلات ، فأنّها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد ، فيلحظ عندهما أموراً شريفة من قولهم « نزل به أمر من الامور » (سورة ٢٦ ، الشعراء ، آية ١٩٣) $Tu(Ir) +$ ومنه قوله تعالى « نزل به الروح الأمين » 8 الذى هو العقل الفعّال Ir

(٣) ص ٩٠ س 2 باب الكاشفات : اى انسد بابها المؤدى الى الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجرّدات واحوالها العقلية . والكاشفة ظهور الشيء للقلب 6 باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب ، أو حصول الامر العقليّ بالانهايم دفعة من غير فكر وطلب ، أو بين النوم واليقظة ، أو ارتفاع الغطاء حتّى يتّضح جليلة الحال فى الامور المتعلقة بالآخرة اتّصافاً يجرى مجرى الميان الذى لا يشكّ فيه $Tu(Ir)$ 9

(٤) ص ٩٠ س 3 المشاهدات . المشاهدة أخصّ من الكاشفة ، والفرق بينهما ما بين العامّ والخاصّ . هذا هو المشهور ، لكنّ المصنّف قال فى رسالته المسماة بكلمة التصوّف : « الكاشفة هى حصول علم للنفس أمّا بفكر أو حدس أو بسانح 12 غيبى متعلّق بأمر جزئى واقع فى الماضى أو المستقبل . والمشاهدة هى شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم . وقد خصّه بعض الناس بما يرقم من الصور الغيبية فى الحسّ المشترك ، فيرى ظاهراً محسوساً ، وان كان فى زماننا جماعة من الجهال يظنّون دعابة المتغيلة اذا استهزأت بهم مشاهدة » Tu

(٥) ص ٩٠ س 7 اللحات : وهذا يدلّ على أنّه شرع فى التلويحات واللحات (+ والمطارحات Ir) قبل حكمة الاشراف ، وقبل اتمامها شرع فيها ، ثمّ 11 تمسّها فى اثنائها عند معاودة الاسفار واللال ونحوهما $Tu(Ir)$

(٦) ص ٩٠ س 7 غيرهما : كالقاومات والمطارحات Tu

(٧) ص ٩٠ ل 7 فى أيام العبي : كالألواح (- كتاب الألواح العبادية)

والهياكل (- كتاب هياكل النور) وأكثر رسائله Tu

3 (٨) ص ٩٠ س 12 كل من سلك : من الحكماء المتألهين والعرفاء المتبهمين ،

لأن الأذواق اذا لم يكن فيها آفة ، لتطابقت وتوافقت ، فيصدق بعضها بعضاً Tu(Ir)

(٩) ص ٩٠ س 12 افلاطون : لأنه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمى

6 بطليموس ويفاذن وفى رسائله أيضاً ومطابق لحكاية بعض معارجه... وأما كان امام

الحكمة لأن الامام هو القدوة ، والقدوة للباحثين هو أرسطو ، وهو حسنة من حسنات

افلاطون ، ومن لومه تيفاً وعشرين سنة . وكان لافلاطون مع البحث الصحيح والكشف

9 الصريح الذوق التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرد ، ولهذا كان امام الحكمة

النظرية ورئيس الحكمة العملية Tu(Ir)

(١٠) ص ٩٠ س 14 وغيرها : اى وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا

12 قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس النبى ع م الى

زمان افلاطون ، والعظماء الذين بينهما كانبازقلس وتلميذه فيثاغورس ، وتلميذه

سقراط ، وتلميذه افلاطون وهو خاتم اهل الحكمة الدوقية ؛ ومن بعده فشت الحكمة

15 البهشية ، وما زالت فى زيادة الفروع النير المحتاج اليها حتى انطمست الأصول

المحتاج اليها . وأما سى هرمس والدنا لأنه أول من دون الحكمة والنجوم

والطلسات وكثيراً من العجايب ، ثم تداولت حكمته بين تلامذته ، وانتشرت منهم

18 حتى انتهت الى هؤلاء العظماء Tu(Ir)... الذين هم اهل يونان . . . وكتاب اليامر

الذى لانبازقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكها وصحة ذوقها ومناسبة

افلاطون فى ذلك ، وكذا انكساغورس وذيقرطيس ، وهم كثيرون لا يغتصمهم

ويضبط تواريتهم ألا الله تعالى Ir

(١١) ص ١٠ س 15 مرموزة : فأن هرمس ولقباذلس وفيتاغورس وسقراط

3 وإفلاطون كانوا يرمزون في كلامهم... ولأعدل إفلاطون ارسطاطاليس على
اعظماره للفلسفة أجاب بـ «أنتى وان كنت أظهرتها وكشفتها، لكن قد أودعت فيها
مهاوى وأمورا غوامض لا يطلع عليها إلا الشريد الفريد من الحكماء» وهو اشارة
الى ما رمزه فيها Tu(Ir) 6

(١٢) ص ١٠ س 16 فلا رد على الرمز : لتوقف الرد على فهم المراد ،

لكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والفهوم - وهو ظاهره - غير مراد .
فالرد يكون على ظاهر أقوالهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجه 9
على الرمز . وقد ذكر هذا اللفظ بعينه - وهو «أن لا رد على الرمز» - سوربانوس
في مناقضة ارسطاطاليس لإفلاطون Tu(Ir)

(١٣) ص ١١ س 2 ومن قبلهم : اى وعلى الرمز بيتنى قاعدة أهل الشرق ، 12

وهم مكاء الفرس القايلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة ، لأنه رمز على الوجود
والامكان ، فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة «قايم» مقام الوجود الممكن ،
لا أن الببدأ الأول اثنان أحدهما نور والآخر ظلمة «لأن هذا لا يقوله عاقل فضلا عن 15
فضلاء فارس الغايضين غمرات العلوم الحقيقية ، ولهذا قال النبي عم في مدحهم «لو كان
الملم «منوطا» بالثريا ، لتاولته وجال من فارس» . وقد أحى المصنف حكمهم ومذاهبهم
في هذا الكتاب ، وهو بعينه ذوق فضلاء يونان ، وهاتان الاثنتان متوافقتان في الأصل ، وهم 18
- كما ذكر - مثل جاماسف تلميذ زردشت ، ومرشادشير وبوزرجهر المتأخر ، ومن
قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكينسرو وزردشت من الملوك

الافاضل (+ والانبيا الامائل Ir) وقد ائلف حكمهم حوادث الدهر وأعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكبر من كتبهم. والمصنف لما ظفر بأطراف منها،

3 ورأها موافقة للامور الكشفية اليهودية، استحسنها وكتلها Tu(Ir)

(١٤) ص ١٩ س 2 كفره الجوس: وهم القايلون بظاهر النور والظلمة وأنهم

مبدءان أولان، لأنهم مشركون لا موحدون، وكذا كل من يثبت مبدءين مؤثرين في

6 الخير والشر، - كالفردية - حكمهم حكمها، وكأته الى هذا المعنى اشار بقوله عليه

السلام > الفردية مجوس هذه الأمة < Tu(Ir)

(١٥) ص ١٩ س 2 ماني: ماني البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي

9 الطين، واليه نسب الثنوية القايلون بالهين أحدهما إله الخير وخالفه وهو النور،

والآخر إله الشر وخالفه وهو الظلمة. والالعاد نجوز الحق وتمديته لتجاوزه عن

الواحد الحق وتمديته الى الثنية الباطلة Tu(Ir)

12 (١٦) ص ١٩ س 4 والبيئات: لأن العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم،

فهي تقتضي صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع والمؤسسين للقواعد

(وسلامه إنما هو بالحكماء الشارعين للشرائع والواضعين للنواميس أو بالحكماء

15 المتألهين الباحثين Ir). فوجب أن لا يغلو الارض عن واحد أو جماعة منهم يقومون

بحجج الله ويؤدونها الى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض

الباري. ولو خلا زمان ما عنهم، لمظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج Tu(Ir)

18 وما أحسن ما وصفهم على - كرم الله وجهه - فقال في آخر كلام له كذا > يوت العلم

إذا مات حاملوه. بلى لا يغلو الارض من قائم لله بحججه، أما ظاهر مكشوف وأما خاف

(خاف Ir) مغرور، لئلا يبطل حجج الله وبيئاته. وكم وأين أولئك، هم الاقلون عدداً

- الاعظمون قدرًا؛ أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى يؤدوها > الى < نظرائهم ويودعوها في قلوب أشباههم (يودعوها نظرائهم ويودعوها في قلوب أشباههم) في كلام طويل Ir رجوع شود به كتاب < سفينة بحار 3 الانوار > تصنيف عباس قمي، چاپ تهران ۱۳۵۲، جلد ۲ من ۲۲۴.
- (۱۷) ص ۱۱ من 7 بالعوالم الثلاثة: اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم، وافلاطون يسمي الأول تعالى عالم الربوبية، فان اراد المصنف - رحمه الله - منه ذلك، 6 فيسقط عالم الجرم لأنه محسوس لا يحتاج الى الانبات Tu(Ir)
- (۱۸) ص ۱۱ من 8 باستاذيه: يشير بهذا الى أبي علي بن سينا حيث قال في آخر منطق الشفاء في معنى القياس ناقلًا عن المعلم الأول ما معناه هذا > وأما 9 الاقيسة فأتاها ورتبنا عن الأوائل ومن تقدمنا ألا أمورًا جيلة واقناعات وضوابط غير مفصلة. وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتبيين المنتج عن التقييم الى غير ذلك من الاحكام والاحوال، فهو أمر قد كندنا أنفسنا فيه 12 بالليل والنهار، واسهرنا أعيننا، وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الامر. فان وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو اصلاح فليصلحه، أو خلل فليبدله. > ثم ان أبا 15 على شرع بعد ذلك في تفخيمه فقال < انظروا معاشر المتعلمين! هل أتى بعده أحد زاد عليه أو أظهر فيه قصورًا أو آخذ عليه مأخذًا مع طول المدة وبعده العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح. > ثم قال < وأما افلاطون 18 الالهي، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل اليها من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مرجاة. > فذاك في تمظيم ارسطاطاليس، وهذا في مذمة افلاطون. فقال الشيخ الالهي في هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة في ارسطاطاليس - كما فعله

- ١ أبو على بن سينا - على وجه يفضى الى الازراء باستاذبه Ir(Tu)
- (١٩) ص ٩٩ س 10 اغاثاذيون : اى شيت بن آدم عليها السلام Tu
- 3 (٢٠) ص ٩٩ س 10 هرمس : اى ادريس النبى عليه السلام
- (٢١) ص ٩٩ س 10 اسقلينوس (اسقليوس) اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والاطباء. وانما سَمِيَ الثلاثة - وهم من عظماء الانبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قدروا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة - اما لانه (يعنى ارسطاطاليس) اخذ العلم عن افلاطون، وهو عن سقراط، وهو عن فيثاغورس، وهو عن اناذقليس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى الامامين اغاثاذيون وهرمس، واستاذ الاستاذ استاذ؛ واما لانه تليد كتبهم وكلامهم، فكانوا معنيين له بالحقيقة. ولو انصف أبو على، لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطاطاليس مأخوذة عن افلاطون، وان افلاطون ما كان - والعلم عند الله - عاجزاً عن ذلك، وانما عاقته من ذلك شغل القلب بالامور الكشفية الجبلية والدوقية الجبلية (+ واجتهاده فى الرياضيات [الرياضات] والجاهدات ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبريائه، وهذه الاشياء Ir) هى الحكمة بالحقيقة. ومن هو مشغول بهذه الامور الهية
- 15 الشريفة النفيسة، كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل الجمل الغير المهم Ir(Tu) وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تفعته؟ قال الشاعر «تألق البرق بجدياً، فقلت له: يا بارق العى ائى هناك مشغول.» بل الصواب والعقل ما ضله الحكيم الفاضل افلاطون
- 18 الالهى على انه غير قاصر فى البحث كما ذكره، لكن اكثر كتبه ومصنفاته ما نقلت الى العربى، بل تلفت وذهبت. ومعنى «المصنف» بأرباب السفارة اهل الكتب الالهية المنزلة من السماء والشارعين، اى الشارعين للنواميس وأرباب النبوات. واغاثاذيون

وهرمس واسقليدوس من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحي، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحي والاتصال العقلي قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة، فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارحين الفاضلين الجامعين للفضائل النبوية والحكمة الفلسفية Ir

(٢٢) ص ٩٩ س 12 وهي هذه : هي عشر على ما ذكره، وأنا انحصرت فيها لأنّ الحكيم إما أن يكون متوقلاً في التآله والبحث، أى في الحكمة الدوقية والبعثية، أو في احدهما فقط، أو لا يكون متوقلاً في شيء منها. والأول قسم واحد؛ والثاني ستة أقسام، لأنّ التوغل في احدهما إما أن يكون متوسطاً في الأخرى أو ضعيفاً فيها أو خالياً عنها؛ والثالث وإن كان تسعة أقسام هي العاصلة من ضرب الثلاثة التي هي التوسط والضعف والخلو في مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالي عنها لثباته لمورد القصة لأنه لا يسمى حكيماً؛ وترجع الثانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلاثة، لأنّ كلّاً منهما إما أن يكون طالباً للتوغل فيهما أو في أحدهما فقط. فالأقسام عشرة لا غير. وهذا الحصر مما نبهني عليه المصنّف له إدام الله فضله وكثر في الملوك الافاضل مثله Tu

(٢٣) ص ٩٤ س 1 عديم البحث : وهذا أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف. كآبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستريّ والحسين بن منصور > العلاج < ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكيّ الشهور Tu(Ir)

(٢٤) ص ٩٤ س 1 عديم التآله : وهو عكس الأول، إذ المراد من البعث المتوغل في البحث، وهو من المتقدمين كأكثر المتأخرين من اتباع ارسطاطاليس ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي > ابن سينا < واتباعها Tu(Ir)

- (٢٥) ص ١٤ س 2-1 متوغل فى التأله والبحث : هذه الطبقة أحرّ من الكبريت الأحمر ولا تعرف أحدًا من المتقدمين موصوفًا بهذه الصفة، لأنهم وإن كانوا متوغلين
- 3 فى التأله لم يكونوا متوغلين فى البحث، ألا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل الجمل وتمييز العلوم بعضها من
- بعض مع التنقيح والتهديب، لأنّ هذا ما تمّ ألا باجتهاد ارسطاطاليس Tu(Ir) وأما
- 6 المتأخرين فلم تعرف متوغلًا فيهما غير صاحب هذا الكتاب قدّس الله نفسه Ir(Tu)
- (٢٦) ص ١٤ س 9 التلقّى : اى لا بدّ له (اى للوزير) أن يأخذ منه (اى من الملك) ما يحتاج اليه الخلافة، فالتأله له قوّة الأخذ عن البارئ والمقول دون
- 9 فكر ونظر بل باتّصال روى، والباحث لا يأخذ شيئًا ألا بواسطة المقدمات والافكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فقط Ir(Tu)
- (٢٧) ص ١٤ س 10 التغلب : فإنّ كثيرًا من المتغلبين لا يستحقّون المغالبة
- 12 لنقصهم وشدة جهلهم، فكيف يستحقّون اسم الرئاسة الحقيقية؛ بل غنى بهذه الرعاة تعصيل الكمالات الانسيّة أما اللوقيّة والبعشيّة جميعًا أو اللوقيّة فقط، لأنّه قد بان أنّه
- لا رعاة للباحث المرف Ir
- 15 (٢٨) ص ١٤ س 10 قد يكون الامام... ظاهرًا : كساير الأنبياء ذوى الشوكة والملك، وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر
- (+ وبعض البطلانة ويونان Ir) وبعض الصعابة رضى الله عنهم Tu(Ir)
- 18 (٢٩) ص ١٤ س 12 الضمول : كساير متألهى الحكماء والصوفيّة من المشهورين أو الغاملين، والتأله الغنى يسمّى «قطبًا» وفى كلّ عصر وزمان يكون منهم جماعة، ألا انّ أنفسهم كمالًا لا يكون ألا واحدًا كما جاء فى الأخبار النبويّة Tu(Ir)

- (٣٠) ص ١٤ س 13 الظلمات غالبية : كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى النفاوة والجهالات كزماننا هذا (وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا Ir) لضعف الشرايع وتواتر الوقايح وانطماس السبل والتماهج العكسية واندراس الرتب والمدارج العقلية Tu(Ir)
- (٣١) ص ١٤ س 14 ثم طالب البحث : لأن طالب التأله طالب للخلافة التى هى المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ، ولأن طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات Tu(Ir)
- (٣٢) ص ١٤ س 15 التأله والبحث : فالموجود من علم النور والانوار الالهية هنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله أو قريب منه ، فهو ختم على العقبة . وأما البحث ، فله جمل أصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى والالهى Ir(Tu)
- (٣٣) ص ١٤ س 16 ليس ... فيه نصيب : لا يتناءه على الاصول الكشفية الدوقية بخلاف الكتب البحثية لا يتناءها على أصول أخرى Tu(Ir)
- (٣٤) ص ١٤ س 17 البارق الالهى : وهو نور فايز عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية ، به تعلم المجردات واحوالها ، وهو اكسير الحكمة . ولا يتناء هذا الكتاب على هذه البوارق ، فمن لم يحصل له هذه ، لا يمكنه الاطلاع على دقائق أسرارها ولا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها ، لكون هذه البوارق هى الاصل فى معرفة النفس والمجردات ؛ بل لا يتصور من تلك الالفاظ التشابهة - كالتور والضوء والاشراق وأمثالها - إلا موضوعاتها الأصلية ، فيضل ضللاً مبيناً ، بخلاف صاحب الاشراف العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من التور

بالنور ، ووصل اليه باليقين Tu(Ir)

- (٣٥) ص ١٣ س 1 ملكة له : بحيث تلغظه النفس متى شئت وتستمكن من
3 استبانه ليتمكن أن يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام . هذه أقل الدرجات ، وأعظمها
أن يحصل له الملكة التامة العاطسة ، وهي آخر المراتب كما سنبين في قسم

الانوار Tu(Ir)

- 6 (٣٦) ص ١٣ س 3 في القواعد الاشرافية : لاختلاف الأصول وتباين البأخذ ،
لأن أصل القواعد الاشرافية وماخذها هو الكشف والبيان ، وأصل قواعد الشائين

البحث والبرهان Tu(Ir)

- 9 (٣٧) ص ١٣ س 5 بالسلم المغلقة : اي بالنفس المتغلقة (يغلق النفس Ir)
عن البدن والشاهدة للبادئ العقلية والسوافج النووية Tu(Ir)

- (٣٨) ص ١٣ س 7 ثم نبني عليها : اي نشاهد من الروحانيات أشياء كدواتها
12 المجردة واشراقاتها ولعانها وبعض هياتها النورية ، ثم نبني عليها العلوم الالهية

والاسرار الربانية Ir(Tu)

- (٣٩) ص ١٣ س 8 الشكوك : كما لعبت بالمتقدمين على البحث الصرف من
16 متقدمي الشائين ومتأخريهم . ألا ترى أنهم كيف اضطربوا وتعبروا من كثرة الأسئلة
الواردة عليهم ، وتعبطوا في القيل والقال وتشكك اللاحق على السابق ، ولم يتفقوا على
شيء ، بل « كلما دخلت أمة لعنت أختها » (٣٦/٢) ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم
III ولا بكلامهم ، اذ لا يغفلوا عن الريب والشك ، ولا يسلم عن العطن والقبح Tu(Ir)



فهرست کلی

مشمول بر اصطلاحات و نامهای شخصها و جایها و کتابها

شماره ها مربوط به صفحه های کتاب است .

حرف ح اشاره به جاییه ها است .

الاتصال ۷۴-۷۵، ۷۹، ۱۲۸، ۱۴۶،	أب القدس ۱۵۷ ح
۱۶۳ ح، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۴۵ ح،	الأب القریب ۲۰۰
۲۸۴ — الروحانی ۲۷۱ — الروحی	الآباء ۱۸۷ ح
۳۰۶ — العنلی ۳۰۵	الابتهاج ۱۷۷، ۱۷۸ ح
الاتصالات الكوكبية ۱۷۵ ح	الأبصرة ۱۹۲، ۱۹۳
الاتفاقات ۲۰۲	الابدان المثالیة ۲۵۴ ح
الانثبة ۷۷	الابرار ۲۷۸
الانار ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۹ ح، ۲۰۶ —	ابرخس (Hipparque) ۱۵۶ ح
العلویة ۱۸۷ ح	الابصار ۹۹، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۵۳،
آثار النور ۱۹۶	۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۴
الانثبة ۱۲۲	ابن سینا (الشیخ الرئیس) ۴۸ ح، ۱۰۰ ح،
الانثیری ۱۴۹ ح	۱۹۰ ح، ۲۲۵ ح، ۲۷۴ ح، ۳۰۳،
الانیریات ۱۳۹، ۱۴۸	۳۰۵، ۳۰۴
الأجرام الفلكیة ۱۵۴، ۲۴۹ ح	ابن التدمیم ۲۳۴ ح
أجزاء الظللة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح	ابناء التوفیق ۲۵۰؛ — الشیاطین ۲۵۰؛
الاجسام ۱۴۹ ح، ۲۶۳، ۲۶۴؛ — العسیة	— الظلمات ۲۴۵
والمثالیة ۱۶۹ ح؛ — الفلكیة والمنصریة	أبو یزید البسطامی ۲۲۸ ح، ۲۵۵ ح،
والمثالیة ۱۶۴ ح	۳۰۵
أجناس الظللة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح	الاتحاد ۱۲۱، ۲۱۴ ح، ۲۲۸
الاحتجاب ۱۶۸	الانثراك ۲۲۰ ح
الاحراق ۱۸۸	آتش (النار) ۲۸۶
الاحیاز الطبیعیة ۱۷۳ ح	

- أخبار العلاج ۲۶۷ ح
الاشس الظلمانی ۱۵۴
أخو النفس (= النار) ۱۹۷ ح - النور
الاسفید الانسی ۱۹۶
أخوان البصيرة ۲۴۵؛ - التجريد ۲۴۲، ۲۵۲
أخوان الصفا ۱۸۶ ح، ۲۰۰ ح، ۲۳۰ ح
الادراك ۹۷ ح، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۳، ۲۱۰، ۲۲۴ ح، ۲۲۷
ادراك الأناثة ۱۱۱؛ - الذات لنفسها ۱۱۲
ادريس النبی ع ۳۰۰
الأدعية النبویة ۱۶۴
الادوار ۲۳۹، ۲۵۵؛ - والاکوار ۲۱۷ ح
آذربایجان ۲۳۱ ح
الاذکار ۲۴۶
الافواق ۳۰۰
الارادة ۱۷۲ ح، ۲۶۶
أرباب الارصاد ۱۵۶ ح
أرباب الاصنام ۱۴۵، ۱۴۶ ح، ۱۵۵ ح، ۱۵۶ ح، ۱۵۸ ح، ۱۵۹ ح، ۱۶۵ ح، ۱۶۶ ح، ۱۷۷، ۱۷۸ ح؛ - النوعية
الفلكية ۱۴۳؛ - النوعية والطلسمات
الجسدية ۱۴۹ ح
أرباب الانواع ۱۴۶ ح، ۱۷۶ ح، ۲۰۰ ح، ۲۳۲ ح
أرباب البحث ۲۲۲؛ - التصوف ۲۹۹؛ -
- الحقیقة ۲۶۳؛ - الذوق ۳۰۵؛ -
الریاضة ۲۷۱؛ - السفارة ۳۰۴؛ -
الصناعات ۲۲۰
أرباب الطلسمات ۱۴۳، ۱۴۷ ح؛ -
النورية ۱۵۳ ح
الارباب العظيمة (= أرباب الاصنام) ۱۸۵
أرباب المنسریات ۱۷۶؛ - المکاشفات
العقلية ۱۵۰ ح؛ - النبوات ۳۰۴
اودیبهشت (Arta Vahishta, Ordibehesht) ۱۲۸ ح، ۱۵۷، ۱۹۳
اوسطاطاليس (ارسطو، المعلم الاول،
صاحب المشائين، Aristote) ۱۱، ۵، ۱۹، ۲۱، ۱۰۰ ح، ۱۱۴ ح، ۱۳۴ ح، ۱۵۵ ح، ۱۶۲ ح، ۱۸۰ ح، ۲۰۰ ح، ۲۲۲ ح، ۲۲۸ ح، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶
ارشميدس (Archimède) ۱۵۶ ح
الارصاد الروحانية ۱۵۶
الارض ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۰ ح
اركان العرش ۱۶۴
الارواح ۹۲ ح، ۲۰۳ ح، ۲۴۶؛ -
الغيبية ۲۳۵ ح؛ - الطيبة ۲۳۵ ح؛ -
قبل الاجساد ۲۷۸ ح
الاربعية الروحانية ۲۳۳
الازدواج ۱۴۸، ۱۴۹ ح
الازلية ۱۷۲ ح

الاسلاميون ۲۲۱	اژدها (التنين) ۲۸۹
الاسماء ۱۷	اساطين الحكمة ۱۵۶، ۲۴۱ ح، ۲۵۵؛
آسمانها (الساوات) ۲۸۷	— العقول ۲۴۶
الاشارات ۱۲۹	الاستحجار ۱۹۲
الاشباح ۱۵۶ ح، ۲۴۰ ح؛ — الروحانية	الاستظلام ۱۳۳
۲۷۱؛ — المجررة ۲۳۱ ح، ۲۳۴،	الاستمداد ۸۵، ۱۲۹ ح، ۱۷۹ ح، ۱۹۵،
۲۳۹؛ — المعلقة ۲۳۵	۲۰۰، ۲۱۱؛ — القريب ۹۱
الاشتراقات ۱۷۸	الاستعدادات ۱۸۷ ح، ۱۹۶، ۲۳۹ ح،
الاشخاص ۱۶۱، ۲۴۳ ح	۲۶۸
اشخاص الضوء ۲۴۶	الاستساق ۱۳۳، ۱۴۷
الاشدية ۱۶۸	الاستثناء ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶ ح، ۱۴۷ ح،
الاشراق ۱۳، ۴۱، ۶۲، ۸۷ ح، ۱۲۱ ح،	۲۱۷، ۲۱۷
۱۲۲ ح، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷،	الاستقراء ۴۱
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴،	الاستنارة ۱۳۴، ۱۴۷
۱۵۷ ح، ۱۶۶، ۱۷۹ ح، ۱۸۵، ۱۹۵،	الأسد ۲۹۰
۲۲۲ ح، ۲۲۶، ۲۲۷ ح، ۲۴۵ ح،	اسرار حكمة الاشراق ۲۵۸ ح
۲۴۶ ح، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۰۷؛ —	الاسرار الرمائية ۳۰۸
الالهى ۱۶۹ ح؛ — العضوى ۱۰۳ ح،	الاسفل ۱۳۰
۱۳۴؛ — الظهورى العضوى	اسفندارمذ (Spanta Aramati, Esfan-
۱۵۲ ح؛ — العقل ۱۲۹ ح؛ — للنور	darmoz)، ۱۹۹، ۱۵۸ ح، ۱۲۸ ح،
الاسفهد ۲۱۵	۲۰۰ ح
اشراق شعاع النور ۱۳۵؛ — العقل	اسفهد (اسپهد Espahbad)، نكاه كنيد
۱۴۱ ح؛ — نور الشمس ۱۱۳ ح؛ —	به «نور اسفهد» و «الانوار
نور العقل ۱۱۳ ح	الاسفهدية»
الاشراقات ۱۳۸ ح، ۱۴۲، ۱۴۵ ح،	اسقليپوس (Asklepios) ۹۱،
۱۵۳، ۱۵۶ ح، ۱۶۷ ح، ۱۶۹،	۳۰۴، ۳۰۵
۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۵، ۲۱۹ ح،	اسكندر (Alexandre) ۳۰۲، ۳۰۶

- ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ح ،
 ٢٥١ ح ، ٢٥٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٨ ؛
 العقلية ٢٤٥ ح ، ٣٠٧ ؛ العلوية ٢٥٢
 الاشراقية ٣٦ و ٣٦ ح
 الاشراقيون ١٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ١٠٣ ح ،
 ١٧٦ ح ، ١٨٦ ح ، ١٩٢ ح ، ٢٠٨ ح ،
 ٢٢٠ ح ، ٢٢١ ح ، ٢٥٩ ح
 الاشعة ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ،
 ١٦٥ ؛ الاشراقية ١٧٩ ؛ البرزخية
 ١٤١ ؛ الثامنة ١٤٢ ؛ الظهورية
 ١٢٢ ؛ العقلية ٩٨ ح ، ١٢٩ ح ،
 الفلكية ١٨٨ ح ؛ الكوكبية ١٩٧ ح ؛
 النورية ٩٧ ح ؛ الواسطية ١٧٩
 أشعة الانوار القاهرة ١٧٥ ، ٢٢٢ ح ؛
 الكواكب ١٩٥ ، ١٩٦ ح
 الاشعرية (الاشاعة) ١٧٢ ح
 الاشقياء ٢٢١ ، ٢٣١
 الاشواق ١٩٦
 اصحاب الاصنام ١٤٥ ، ١٤٧ ح ؛
 المتكافئة ١٤٤
 اصحاب اللاتون (Platoniciens) ١٦٢
 اصحاب البرازخ العلوية ١٧٧ ، ٢٣٨ ؛
 التجريد ٢٦٩ ؛ حجرات العزة ٢٤٥ ؛
 الحقائق النورية ١٥٣ ؛ السكينة
 الكبرى ٢٥٠ ؛ الشقاوة ٢٣٠ ؛
 العلسسات ١٤٥ ، ١٤٦ ؛ العروج
 ٢١٣ ؛ الكشف ٢٢٢ ح ؛ الكون
- ١٩٨ ح ؛ الكيبيا ١٩٢ ح ؛ المباحثات
 الشرقية ١٥٠ ح ؛ المشاهدة ١٥٦ ،
 ١٦٢ ؛ المكاشفات ٢٧٥ ؛ المناظر
 ٩٩ ح ؛ الوحي ٣٠٥
 الاصل ١٦٠
 اصناف الانوار الواردة ٢٥٢-٢٥٤
 الاصنام ٩٢ ح ، ٩٣ ، ١٥٦ ح ، ١٥٩ ،
 ١٦٦ ح ، ١٧٧ ح ؛ لروح القدس
 ٢٠٥ ح ؛ النوعية الفلكية ١٤٣
 اصنام الانوار ٢٢٤ ح
 الاصوات ١٠٣-١٠٤ ، ٢٤٢
 اصوات الافلاك ٢٤١ ، ٢٤٢
 الاصول الاعلون ١٤٢ ؛ الطولية
 (من القواهر) ١٧٩ ؛ العرضية
 ١٧٩ ؛ النصرية ١٩٠ ؛ الكشفية
 ٢٦٠ ، ٣٠٧
 اصول القوابس ١٩٠
 الاضافات ٧٠ ، ١٢٤ ح ، ١٧٤ ؛ العقلية
 ١٥٣
 الاضافات ١٩
 الاضواء المجردة ١٧٢ ؛ المنعكسة
 ١٥٣ ؛ السينوية ١٥٧
 الاظلال ٩٢ ح
 الاظهار ١١٨ ، ١١٩ ح ، ٢١٢ ح
 الاعتبار العقلي ١٨٦
 الاعتبارات الذهنية ٥٠ ؛ العقلية ٦٤-٧٣ ،
 ٧٤ ، ١١٦ ، ١٢٤ ح ، ١٢٨ ، ٢٠٦ ، ٢١٠

- الاعتدال ١٤٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٢٦
 الامراض ١٦، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٢٦٣، ٢٦٤؛ — الظلمانية ١٩٦ ح
 الاعلون (من القواهر) ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٥، ٢٥١؛ — المترقبون ١٤٥
 الاعيان ١٥٩
 اعيان الوجودات ١٥٢ ح
 اغاثاڊيمون (Agathodaimôn) ٥، ١١، ١٥٦، ٢٢١ ح، ٣٠٤
 الافاضة ٩٧ ح
 الافاعيل ٢٠٩، ٢١٠
 آفتاب (الشمس) ٢٨٧
 الاشتراقات ١٧٨
 أفراد ٢٧٥
 الافراد ٢٦٧
 افريدون (Thraastona, Faridân) ١٩٧، ٣٠١، ٣٠٦
 الافق النوري ١٦٩، ٢٢٣
 افلاطون (Platon) ٥، ١٠، ٩٢، ١١٤ ح، ١٥٦، ١٥٨ ح، ١٦٢، ١٦٣ ح، ٢٠٣ ح، ٢٠٨ ح، ٢٢١، ٢٢٢ ح، ٢٣٠، ٢٣١ ح، ٢٤١ ح، ٢٥٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤
 الافلاك ٩٦، ١٣١، ١٣٢، ١٤٥، ١٤٦ ح، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٥
- ١٨٧، ٢٣٢ ح، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥١ ح، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٨؛ — النسبة ١٣٨، ١٣٩ ح؛ — المثالية ٢٣٤ ح؛ — النورانية ١٦٢
 الاقتصاد ١٨٨، ١٩١، ٢٠٦
 الاقدمون ٧٩، ٨٠ ح، ٨٨، ١٠٨ ح، ٢٣١ ح، ٢٣٤ ح، ٢٤١
 الاقربون (— اللاتكة القربون) ٢٤٥ ح
 الاقليم الثامن ٢٥٤
 الاقبة ٣٠٣
 اكسير الحكمة ٣٠٧؛ — القسرة ٢٥٢
 الاكوار والادوار ١٧٥، ١٧٦
 الالغان الموسيقية ٢٥٧ ح
 الألم ٢٢٤
 ألوان الكواكب ٣٤١
 الالهام ٢٩٤ ح، ٢٩٩؛ — النفس ٢٥٩ ح
 أم الحكمة ١١٤ ح
 الامام الشافعي ١٢، ٣٠٦
 الامتداد ٧٥، ٧٩، ١٠١
 الامتزاز ٢٢٨
 امتزاز النور ٢٢٣ ح
 الامتياز العقلي ٢٢٨
 الامر ٢٥٧؛ — الوجداني ٢٦٦
 الامزجة ٢٦١
 الامكان ٥٧، ٦٨، ٦٩، ٨٤، ٩٠، ١٠٨، ١٣٩؛ — الاشرف ١٤٣، ١٥٤، ٢٤٢؛ — العاص ٢٢٧ ح

- ٥٨، ٤٧، ح ٩٠؛ — العام ٢٧، ح ٤٧، ٥٨
 الامور القدسیه ١٧٥
 الأمّهات (= الاعلون من القواهر) ١٧٩
 الأمّهات (= العناصر) ١٨٧ ح
 الآن ١٨١، ١٨٢
 الأنابیه ١١١، ١١١، ح ١١١، ١١٢، ١٢٠،
 ٢٠١، ٢١١، ٢١٨
 أنباذقلس (Empédocle) ١٠، ١٠٦، ١٥٦،
 ١٥٨، ح ١٦٢، ٢٢١، ح ٢٣١،
 ٢٥٥، ح ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤
 انبعاث حركة الافلاك ١٨٤ ح
 الأنبياء ١٥٥، ح ١٥٦، ٢٤٠، ٢٥٤،
 ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٠٥
 انتفاش الحقایق ٢٧٠
 الانتقال ١٣٠
 انتقال الذهن ٣٠٧
 الاثنی ١٤٩ ح
 الانجذاب ٢٢٤
 اندیشها فاسد (التغیلات الفاسدة)
 ٢٨٥، ٢٨٦
 الانسان الكبير ١٧٤ ح؛ — الكلی ١٦٠
 الانسانیة ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
 الانسلاخ ٢١٣
 الانطباع ١٣٤، ١٣٥، ح ١٤٥، ١٥٠،
 ٢١١، ٢١٢، ح ٢١٥
 الانعکاس ١٤٧ ح
 الانعکاسات ١٥٦ ح؛ — الاشرافیة
- والشاهدیه ١٤١ ح
 الانفس الكاملة ٢٩٨
 الانفصال ٧٥، ٧٤، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٦
 الانقلاب ١٩٢
 انکسافورس (Anaxagore) ٣٠٠
 الأنوار ١٣٦، ١٤٩، ح ١٩٥، ٢١٦؛
 — الاسفندیة ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤،
 ٢٣٦؛ — الاشرافیة ١٤٥، ح ١٤٦؛
 — الالهیه ٢٥٧، ٣٠٧؛ — البسیطة
 ١٦٧؛ — التامة ٢٢٩؛ — الحافظة
 ٢٥٠؛ — الروحانية ٢٧١؛ —
 السانعة ١٤١، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٥٥، ح؛
 — والشاعیه ١٩٥، ح ١٩٨؛ —
 الطولیة ١٥٦؛ — العارضة ١١٣،
 ١٢١، ١٢٧، ١٢٨؛ — العالیة
 ١٨٨؛ — المرضیه ١٤٦، ح ١٥٦،
 ٢١٣؛ — العقلیه ١٤٤، ١٦٤، ح؛
 — العوالی ١٦٧ ح
 الانوار القاهرة ١٣٩، ١٤٠، ١٥٥،
 ١٥٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،
 ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨،
 ١٨٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠١، ح ٢١٣،
 ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥٥؛ —
 ارباب الاصنام النوعیه الفلكیه ١٤٣؛
 — الاعلون ١٤٥؛ — الصوریة ارباب
 الاصنام ١٤٥؛ — العالیة ٢٢٨؛ —
 المتکاثرة ١٤٤، ١٧٨؛ — المقدسة

الجوهريّة ٩٢ ح؛ - المنصريّة ١٧٩ ح	١٨٣
الانواع النوريّة العقلية ١٧٩ ح؛ -	الانوار القایمة ١١٣ ح، ١٢١؛ -
القاهرة ١٤٣؛ - المجردة ١٤٣	الکاملة ٢٣٦ ح؛ - المنصرفّة ١٦٦،
الانّيّة ١١٣، ١١٤	١٦٩، ١٩٥، ٢٢٣؛ - المنصرفّة
الاوائل (من العکماء) ١٥٦ ح، ١٦٢ ح،	العلویّة ١٨٤؛ - المتوسطات الطوليّة
١٩٧ ح، ٢٣٠ ح، ٣٠٣	١٤٤
الاج ١٧٦	الانوار المجردة ١٢١ ح، ١٢٦، ١٢٧،
اوستا (Avesta) ١٤٩ ح، ١٥٧ ح،	١٢٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٤١ ح، ١٤٥،
١٩٣ ح، ١٩٩ ح	١٦٣ ح، ١٦٧، ١٧٥، ١٧٦ ح،
الاضاع ١٧٥؛ - الکوکبيّة ١٧٩ ح	٢٠٥ ح، ٢١١، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٢٨،
الاطوان ٢٤٨	٢٤٧ ح؛ - الجوهريّة ٢١٣ ح؛ -
اوقات الصلوات (عند الفرس) ١٩٧ ح	العالية ١٤٠؛ - العقلية ١١٩-١٢٠،
اولو الالباب ٢٤٢	٢٤٩ ح؛ - الفلكيّة ٢٠٨؛ - القاهرة
الاولياء ٢٤٠، ٢٥٤ ح، ٢٧١، ٣٠٥	١٤٤، ١٩٣ ح؛ - المدبرة ١٥٤،
أهل بابل ٢١٧ ح؛ - البدايا ٢٥٢ ح،	١٨٣؛ - النفسية ١٣٢ ح
٢٥٣؛ - التصوّف ٢٧٥؛ - اللوق	الانوار المعضة ١٢١ ح، ١٥٣؛ -
٢١٧ ح؛ - اللوق والكشف ١٥٢؛	المدبرة ١٣٢، ١٤٥، ١٦٩، ١٨٥،
الشرق ٣٠١؛ - العلم ٢٦٣؛	١٨٦، ٢٠٢، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٨،
فارس ٢٩٨؛ - الكتب الالهية	٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٥٥ ح؛ -
المنزلة ٣٠٤؛ - المواجيد ١٨٤ ح؛	المدبرة الانسية ٢٠١؛ - المدبرة
النار ٢٤٣ ح؛ - النواميس ٣٠٥	الفلكيّة ٢٣٦؛ - الشاهدية ١٤٥ ح،
آياتکار جاماسپیک (Ayatkāri Jāmāspik)	١٤٦ ح؛ - المشرقة ٢٥٤ ح؛ -
١٢٨ ح	النفسية السالكية ١٦٤ ح
ايجاد البرزخ ١١٩	انوار اللات الازليّة ١٦٣ ح؛ - العالم
الابر ٢٨٠، ٢٨٥	الاعلى ٢١٣؛ - الکواکب ١٧٥ ح،
ب	١٩٦ ح
باب الله الرفیع ٢٥٢	الانواع ٨٣؛ - الجسميّة ١٤٧ ح؛ -

٢٤٤ :- الاعلى ١٣٣ :- العنصرى	بابل ٤
١٩١ :- المحيط ١٢٩ ، ١٣٠ :-	الباحث ٣٠٦
المشترك ١٤٦ ، ١٧٨ ح ؛ البيت	البارد ١٨٨ ، ١٩١
١٣١ :- التنوى ١٩٩	البارق ٢٤٨ :- الالهى ١٢ ، ٣٠٧
البرزخية ١٠٨	البارقات الالهية ١٨٤ ح
البرق ٢٥٣ ، ٢٥٩ ح	الباصر ١٥٠ ، ٢١٣
البرودة ٢٠٠ ح	بالاء بالا (فوق الفوق) ٢٩٦
البروق الالامعة ٢٥٠ ح ؛ اليمانية ٢٧٩	البحث ٢٩٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨
البرهان ٤٤٤-٤٥	بحر قلزم ٢٨٩
بسطامى ، نكاه كنيد به > أبو يزيد	بحر النور ٢٤٧
البسطامى <	البشار ١٩٠ ، ١٩٤
البسيط ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦٥	البرازخ ١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٩-١٣٠ ،
البصر ١٣٤	١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٥ ،
البطالسة ٣٠٦	١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ،
بطليموس (Ptolémée) ١٥٦ ح	١٨٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ :-
البطون ١٣٦	الخاضعة ١٧٧ ؛ السفلية ١٩٦ ح ؛
بعث الاجساد ٢٣٤	السمائية ١٣٢ ؛ العالية ١٧٧ ؛
البعضيات ٥٨	العلوية ١٣١ ، ١٧٧ ، ١٨٣ ،
بقاء النفس ٩٠-٩٢	١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ،
البلاد القريبة (بلاد الغربية) ٢٩٥	١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٦ ،
البوارق ٢٥٤ ح ، ٣٠٧	٢٣٧ ، ٢٣٨ ؛ المستقلة ١٤٠ :-
بوذا سف (Bādhāsaf, Bouddha, Bodhi-	المظلمة ١٤٦ ح ، ٢٢٤ ؛ الهائلة
sattva) ٢١٧ ، ٢١٨ ح	٢٤٩ ح
بوزرجمهر (Bozorgmehr) ١١ ، ٣٠١	البرد ١٩١ ، ١٩٤
بهمن (Vohu Manaḥ, Bahman) ١٢٨	البرزة ٢٤٩
بيدارى (الانتباه) ٢٧٨	البرزخ ١٠٧-١١٠ ، ١١٧-١١٩ ، ١٤١ ،
بيوت النيران (Ateshgāh) ١٩٧ ح	١٤٢ ، ١٩٣ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ، ٢٢٣ ،

التعجيل ٢١٢، ٢١٤	ب
التغیلات ٢٣٢؛ - العادة ٢٨٥ ح	بریان (الجن) ٢٨٥، ٢٨٦
التذکر ٢٠٨، ٢١١	پور داود (ابرهیم) ح ١١
التراب ٢٦٤، ٢٦٨	پهلوی ١٩٣ ح، ١٩٩ ح نکاه کنيد نیز
تراتب الانوار الصفه ١٥٣	به فهلوی، فهلویة
ترازو (البوزان) ٢٩٠	ت
التراکيب ١٧٣	التأثير ١٧٥ ح؛ - الأزلی ١٧١ ح
الترتيب ١٥٥؛ - الطولی ١٤٤؛ -	التأخر ٢٦٥، ٢٦٦
العلی ١٤٩، ١٧٦ ح	تاریکی ٢٧٦
ترتيب البرازخ ١٥٣؛ - الثوابت ١٤٩؛	التأله ١٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧
- القوامر ١٧٨؛ - الوجود ٢٢٥	التأويل ٢٣٧
الترتيبات ١٤٧، ١٤٩؛ - العجيبة ١٤٥	التأييد ١٥٧ ح
الترجيح ١٨١ ح، ١٨٣	التجدد ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
التركيب ١٨٧	التجرد ١٤١ ح، ١٥١، ٢٣٥ ح، ٢٩٨،
التسبيح ٢٤٥	٢٩٩؛ - من السادة ١١٤
تستری، نکاه کنيد به «سهل بن عبدالله	التعجيل ١٩٠
التستری»	التجوزات ١٦٠
النسخن ١٩٨	تعايا الملکوت ٢٤٥
التشريق ٢٤٥ ح	تحریرک الجسم ٩٥-٩٦
التصديق ١٥، ٥٧	التحریرکات ١٨٤، ١٨٥
التصريف ١٤٥	تحصيل الکمالات الانسبة ٣٠٦
التصميم ١٩٠	التحقق ١٥١
التصور ١٥	التحلل ١٩١
تضاعف الاشرافات ١٦٩؛ - الانوار	التحليل ١٩٢ ح
السانحة ١٤١ ح	التخصص ٨٥، ١٢٢، ١٦٨، ٢٠٢،
التطهير ٢٤٥ ح	٢٣٩، ٢٢٩
التظلم ٢٥٠	التخلخل ٧٧، ٧٨

تموج الهواء ٢٤٢	التعبير ٢٣٧
التناسخ ٢٠٣ ح، ٢١٨، ٢١٩ ح، ٢٢٠ ح، ٢٢٢ ح	التعريف ١٨-٢١، ١٠٦
التناقض ٣١-٣٠	تعظيم الانوار ١٩٧
تتاهى المترقيات ١٢٩	تمقل الامكان ٨٤، ٢٦٤؛ — الوجوب
التنويه ٢٤٥ ح	٨٤، ٢٦٤
التنوير ٢٩١	التعلق بالبدن ٢٦٧
التئين ٢٨٩	التعين ١٢٢
التوجه الى النار ١٩٧	التغلب ٣٠٦
التوسط ١٦٥	التفاوت ١٦٨، ١٦٩
التوفيق الالهى ٢٥٠ ح	التفسير ٢٣٧
التوقف ١٧١، ١٧٢ ح	التقاديس ٢٤٦
ث	التقدس ٢٢٢، ٢٢٤
ثمود ٢٨٦	التقدم ٦٣؛ — العقلى ١٧٨
الثبوت ٣٠٦	التقديس ٢٤٥
الثوابت ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠	التكاثف ٧٧، ١٩٤
الثور ٢٩٠	التكاثف ١٤٤ ح، ١٤٥، ١٤٦ ح، ١٧٨ ح
ج	التكثر ١٣٣-١٣٤
جابر صا، جابلقا ٢٣٤ ح، ٢٤٢ ح، ٢٥٤، ٢٥٥ ح	تكثر الاشرافات ١٤٢؛ — الجبهات
جامسف (Jamasf) ١١، ٣٠١	والاشرافات العقلية ١٣٧ ح؛ —
الجانب الايسر ٢٨٥؛ — الايمن الشرقى ٢٧٩	الموالم ١٣٧
الجبروت ٢٤٦، ٢٥٧	التكرار ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩
جبريل ع ١٦٣ ح، ٢٠٠، ٢٦٥	التلطّف ١٩١
جرم الكل ١٢٦ ح	التلطيف ١٨٩، ١٩٠
الجسم ٨٠، ٩٥-٩٦، ١١٩، ٢٦٣؛	التنايل الصناعية ٢٤٠
	التنامية ٩٤
	التنشل ٢٢٥ ح، ٢٤٠ ح
	التشيل ٤٢-٤٤

الجهة ١٣٠ ، — الظلمانية ١٤٥ ح ،
 ١٤٦ ح ؛ — العالیه النورية ١٤٦ ؛ —
 الفقريّة ١٤٦ ؛ — النازلة الظلمانية
 ١٤٦ ح
 جهة الاستثناء ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ح ،
 ١٤٧ ح ؛ — الاشراف ١٤٥ ح ؛ —
 الفقراء القهر ، المحبة ١٤٢ ، ١٤٣ ،
 ١٤٧ ؛ — الشاهدات ١٤٥ ح

ج

جراغ (السراج) ٢٨٩
 چشمه زندگانی (عين الحيوة) ٢٩٢
 چشمه مس روان (عين القطر) ٢٨٦
 چهارده قوت ٢٨٧ ، ٢٨٨

ح

الحاجر ١٨٧ ، ١٩٠ ، ٢٠٧
 الحاجرية ٢٠٦
 الحادث ١٧٣ ؛ — الدائم ، الوماني
 ١٧٣ ح
 الحار ١٨٨
 الحافظة ٢٠٨ ح
 العامل ١٩٣
 الحبس الغريب ٢٩٤
 الحجاب ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٧٥ ،
 ٢١٣ ، ٢٣٦ ، ٢٧٠ ؛ — البرزخي
 ٢٢٧
 العجب الظلمانية ١٦٤ ح ؛ — النورية
 ١٦٣-١٦٢

— المطلق ٧٧ ، ١٩٢ ح ، ١٩٣ ح
 الجسمية ٦٣ ، ٢٦٣
 جگر آسان (كبد السماء) ٢٨٧
 الجبادات ١٦٧
 الجمال ٢٢٧ ح ، ٢٥٢ ح
 الجند ١٩١ ، ١٩٢
 جمشيد (Jamshid) ١٩٧ ح
 الجن ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ح ،
 ٢٨٥

الجنس ٢٠

جواب دما هو ٨٦ ، ٨٧
 الجوارى ٢٤٦
 الجواهر ١٤٩ ح ؛ — الفاسقة ١٠٩ ،
 ٢٢٣ ؛ — القايبة بذواتها ٢٢٨ ح ؛
 — النورية النازلة ١٦٥ ح
 الجود ١٣٤ ، ١٧١ ح
 الجودي ٢٨٥
 جوزهر الفلك القدسي ٢٨١
 الجوهر ٦٩ ، ٨٦-٨٧ ؛ — الارضى
 ١٩٩ ؛ — الفاسق ١٠٧ ، ١٠٨ ،
 ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤ ،
 ١٣٣ ، ١٤٧ ، ٢١٧ ؛ — الفرد ٨٨-٨٩
 الجوهريّة ٦٢ ، ٧٠-٧١ ، ٧٣ ، ٩٢ ، ١٩٢
 الجهات ١٣٩ ، ١٤٢ ، ٢٦٤ ؛ — الظلمانية
 ٢٣٥ ؛ — النورية ١٧٨
 جهات الاشراف ١٦٦
 الجهاد ٢٤٩

حضرة القدس ۱۶۳ ح	الحَدّ ۱۶۸
الحضور ۱۵۱؛ — الاشراف ۱۵۲ ح	الحُدُوسَات ۴۱-۴۲
الحضیض ۱۷۶	الحُدُود الحَقِیْقَةُ ۱۹
الحقایق ۲۲۶، ۲۷۰؛ — النوریة الاصلیة	الحرارة ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴،
۹۳ ح؛ — النوریة ذوات الطلسمات	۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۲۷
۱۵۳	الحرق ۲۵۹ ح
الحقیقة ۱۵-۱۶، ۶۴، ۹۲؛ — البرزخیة	الحركات ۱۸۱، ۱۸۲؛ ۱۹۳، ۲۶۸،
۱۰۹، ۱۱۰؛ — النوریة ۱۲۰،	۲۶۹؛ — الارادیة ۱۷۳؛ — الدایمة
۱۶۷؛ — النوعیة ۸۳-۸۴	۱۷۳، ۲۰۰؛ — الدوریة ۱۶۸؛ —
حقیقة النور ۱۱۹-۱۲۰	الطبیعیة ۱۷۳ ح؛ — الفلکیة ۱۵۴ ح،
الحکماء الاقدمون ۵۲ ح، ۱۶۵، ۲۲۹؛	۱۷۹ ح، ۱۸۳؛ — القسریة ۱۷۳؛
— الباخثون ۲۱۲ ح؛ — المتألهة	— السستیة ۱۷۳؛ — المَعْدَةُ ۲۳۶
۲۶۲؛ — المتألهون ۱۵۲ ح، ۱۵۸ ح،	حركات الافلاك ۱۳۱-۱۳۲، ۱۷۴،
۱۶۶ ح، ۳۰۰، ۳۰۲، ۱۳۰۶ —	۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۹۶ ح
المشرقیون ۱۵۰ ح؛ — المصریون	الحركة ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۴، ۱۹۵،
۲۰۴؛ — المنسلخون من النواصیت	۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۷،
۱۵۵ ح؛ — الیونانیون ۲۰۴ ح	۲۳۵؛ — الدایمة ۱۸۰؛ — الدوریة
حکماء بابل ۲۱۷ ح؛ — الشرق ۳۶ ح،	۱۷۴؛ — القسریة ۱۳۱؛ — الیومیة
۱۵۰ ح؛ — فارس ۲۱۷ ح؛ — الفرس	۱۳۱، ۱۳۲
۱۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۰۱؛ — الشرق	حركة الكل ۱۲۶ ح
۳۶ ح، ۲۱۷، ۲۱۷ ح (المشرقیین)؛	الحروف ۱۰۳-۱۰۴
— الهند، الصين ۲۱۷ ح	الحزن ۲۵۷
الحکمة ۱۵۵، ۲۱۹؛ — بالحقیقة ۳۰۴؛	الحسّ ۲۰۷؛ — المشترك ۲۰۹، ۲۱۲،
— البعثیة ۲۵۹ ح، ۳۰۰، ۳۰۱،	۲۱۳، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴، ۲۷۱،
۳۰۵؛ — الحقیقة ۶؛ — اللوقیة ۵،	۲۹۹
۲۵۹ ح، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵؛	العشر ۲۶۲
— الفلسفیة ۳۰۴، ۳۰۵؛ — النظریة	الحضرة الربویة ۱۶۳ ح، ۲۴۶ ح

- ٢٢٦ ح
حکمة الاشراق (کتاب) ٧ ، ٨ ، ٩ ،
٢٩٨ ، ٣٠٦ - الکشف ٢٩٨
- المشارقة ٢٩٨
حکمة الله ١٥٧ ح
الحلاج (الحسين بن منصور) ٢٢٨ ح ،
٢٥٥ ح ، ٢٦٧ ، ٣٠٥
العلول ٢٢٨ ح
الحوادث ١٧٤ ، ١٨٠ ، ٢٠٣
العواس ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢٢٥
- الباطنة ٢٠٨ ، ٢٤٩ ح ، ٢٨٧ ح ؛
- الظاهرة ٢٤٩ ح ، ٢٨٧ ح
العبي ١١٧ ، ١٤٢
حي بن يقظان ٢٧٥
العيز الطبعي ١٩٤
العبوان ١٦٦ ، ٢٦٩
العبوة ١١٧
ح
الخاص ٥٣
خرچنگ (السرطان) ٢٩٠
خرداد (Haurvatat, Khordad) ١٢٨ ح ،
١٥٧
الخرقاني (أبو الحسن) ٢٥٥ ح
خروج الشعاع ١٣٤ ح
خره (Xvarnah, Khorrah) ١٥٧ ، ١٥٧ ح
الخصوصيات ٦٩
الخفاء ١١٨
الخلاء ٥٢ ح ، ٧٧ ، ٨٩ - ٩٠
- الخلاص ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ح ، ٢٥٠
الخلافة ٣٠٦ ، ٣٠٧ - العنري ،
الكبرى ١٩٧ ، ١٩٧ ح
خلع النفس ٣٠٨
الخلف ٥٨ - ٦٠
خلفاء الله (= النفوس الكاملة) ١٩٧ ح
الخلق ٢٢٥ ح ، ٢٥٧
الخلوات ١٥٦ ح
الخليفة ١٩٧ ح
خليفة الله في أرضه ١١ ، ١٢ ، ٢٤٤ ح ،
٢٥٩ ح
خليفة الانوار والاشعة ١٩٧
خواب (النوم) ٢٧٨
الغبال ١٣٤ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ،
٢٤٣ ، ٢٨٥
الخير ٣٠٢ - الدائم ٢٦٩
٥
دار البقاء ، دار القناء ٢٧٧
الداعي ٢٤٨
الدخان ١٨٩ ، ١٩٤
الدراكه الفعال ١١٧
دربند (Darband) ٢٣١
درخشهائي بياني (بروق يمانية) ٢٨٠
درياء سبز (اللجة الخضراء) ٢٧٦
درياء قلزم (بهر قلزم) ٢٨٩ ، ٢٩٠
الدعاء ٢٥٢
دعوة الملائكة ٢٥١

الصالحة ٢٤٧؛ — العقلية ١٧٥ ح؛	الدماغ ٢٠٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٣ ،
— القدسية ٢١٣ ح	٢٨٧ ، ٢٨٦
الذوق ٢٩٨ ، ٣٠٨	دوام العقول والافلاك ٢٦٨
ذوق حكمة الاشراف ٢٢٢	الدوائر العقلية النورية ٢٢٦
ديمقراطيس (Démocrite) ٣٠٠	الدور ١٧٦ ح؛ — الفاسد ٤٨
ر	الدورية ١٨٥
الرابطه ٢٦-٢٥	الدمرية ٢٦٢
الراحة ٢٦٣	ديار ما وراء النهر ٢٧٦
راء خدا (سبيل الله) ٢٨٨	ديار المغرب ٢٩٦
راء راست (الصراط المستقيم) ٢٨٨	الديحور ٢٤٩
راى ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٧ ح	الدهور ٢٤٧
ربّ الصنم ١٥٨ ح ، ١٦٠ ح ، ١٧٩ ح؛	ذ
— صنم النوع ١٦١ ح؛ — صنم نوع	الذات ١٦٤؛ — الشخصنة ١٦٠؛
الانسان ٢٥٠ ح؛ — النوع ١٤٤ ح ،	النورية ١٢٨ ح؛ — النورية الفياضة
١٥٧ ح ، ١٥٨ ح ، ١٥٩ ح ، ١٦٠ ح ،	٢١٥ ح
١٧٦ ح ، ١٧٩ ح ، ٢٠٠ ح ، ٢٢٧ ح؛	الدائمى الخاص ، العام ٢٠-٢١
— نوع الارض ١٩٩ ح	الذكر ١٤٩ ح
ربّات الاصنام ١٤٥ ح	الذكر ٢٠٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ — المبين
الرجى ٢٤٨	٢٤٤
الرسم ١٩	الذلّ ١٤٨ ، ٢٢٧
الرطب ١٨٨ ، ١٩٤	ذو النون المصرى ٢٥٥ ح
الرطوبة ١٩٠	ذوات الاصنام ١٤٥ ح ، ١٥٥ ؛ —
الرعد ١٩٤	الطلسمات ١٥٣؛ — المجردات العقلية
الرقيم الاول ٢٤٨	٣٠٧
الرمز ٣٠١	القوات البسيطة النورية ١٥٩ ؛ —
رموز الحكماء ٢٧٥	الثابتة الفياضة ١٨٢ ؛ — الجسمانية
	١٧٥ ح ؛ — الدراكة ٢٢٤ ؛ —

الروحان ١٤٨	روان بخش ٢٠١
الروحاد ٢٢٩	الروح الالهى ٢٦٧، ٢٦٨ - الامين
الزهره ١٤٥، ١٤٨ ح	٢٥٠، ٢٩٩ - الحيوانى ٢٠٦،
س	٢٠٧، ٢٦٨، ٢٨٣ - الطبيعى
الساقات ٢٦٩	(الطبيعية) ٢٨٤ ح، ٢٨٧ ح -
الساقون ٢٣٦ ح	النفسانى ١٦٥، ١٦٦ ح، ٢٥٣،
السادة العلوية ٢٥٤	٢٨٧، ٢٨٦، ٢٥٤
السافل ١٣١، ١٤٧ ح، ١٤٨، ١٥٩؛	روح الانسان ٢٦٧؛ - القدس ٢٠١،
- المقبور ١٤٩ ح	٢٠٥ ح، ٢٥٩ ح، ٢٦٥، ٢٧٠
السافلون ١٤٦	الروحانيات ١٣، ٣٠٨
السالك ٢٥٧ ح، ٢٩٩	روحانيات الافلاك ٢٤٢ ح
السايرون ٢٤٤؛ ٢٤٩	روز (الصبح) ٢٧٨
ساية خدا (ظل الله) ٢٨٨	رؤساء الملكوت القاهرة ٢٠١
السيئات الالهية ٢٤٣	الرؤية ١٠٠، ٢١٤
سبب الحركات ١٩٥	الرياح ١٩٤
السبعات ١٦٣ ح	الرماسة الحقيقية ٣٠٦
السبع الشداد ٢٤٢	رئيس السماء ١٥٠
سبل الله ٢٨٨	ز
ستارة يمانى (النجم اليمانى) ٢٩٠	زبور الرحمة ٢٤٨
السحب ١٨٨	زحل ١٤٣ ح
السراج ٢٨٩	زرادشت (Zarathoustra, Zoroastre)
سرادقات القدرة ٢٥١	١٢٨ ح، ١٥٧، ١٥٧ ح، ١٩٧ ح،
السرطان ٢٩٠	٣٠١
السرمد ٢٤٧	الزلازل ١٩٥
السرور ١٦٦ ح	الزمان ١٧٩-١٨٠، ٢١٢ ح، ٢٣٨،
السعادة ٢٦٣	٢٣٩
السعادات الوهمية ٢٣٢	زندان غربى (الحبس الغربى) ٢٩٤
	الزندقة ٢٦٥

- السدهاء ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۳ ح
- السفر ۲۵۰
- سفر الله ۲۴۸
- السفينة (كشتی) ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۸۲
- سقراط (Socrate) ۵، ۱۵۶، ۲۲۱ ح،
- ۳۰۴، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۳۱ ح
- السكون ۱۹۵
- السكينة ۲۷۱؛ - الكبرى ۲۵۰
- سلامان وأبسال ۲۷۵
- السلب ۳۰، ۵۲، ۵۷، ۱۲۴ ح، ۱۵۱
- سلسلة فيها ترتيب ۶۳-۶۴
- سلطان الانوار الاسفهدية الفلكية
- ۲۰۸؛ - الانوار القاهرة ۲۲۹؛ -
- الانوار المدرة العلوية ۱۴۹
- السلطان النوري ۲۰۷
- السلم المخلعة ۳۰۸
- السلوب ۴۷
- السلوك ۲۵۵ ح
- السمع ۱۰۴
- سنة الاشراف ۱۵۰، ۱۵۴
- السواقل المرضية ۱۴۶ ح
- السوانح النورية ۳۰۸
- سوريانوس (Syrianus) ۳۰۱
- سهل بن عبد الله التشرى ۲۵۵ ح، ۳۰۵
- ش
- الشخص ۱۷ ح
- الشارعون للنواميس ۳۰۴
- الشاعر بنفسه ۱۱۵
- الشاعرية ۱۱۲
- شب (البناء) ۲۷۸، ۲۷۹
- شبي روشن با مهتاب (ليلة قمره) ۲۸۰
- الشدة ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۸۹؛ - النورية
- ۲۰۱، ۲۰۱ ح
- شدة النور ۱۷۸ ح
- الشر ۲۳۵، ۳۰۲
- الشرطيات ۲۴، ۳۹
- الشرق ۳۶ ح، ۱۵۰ ح، ۲۴۵ ح
- الشروق ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱، ۲۰۵ ح
- شروق الانوار ۲۹۹؛ - الشعاع ۱۳۵
- الشعاع ۹۷-۹۹، ۱۰۲، ۱۲۷، ۱۲۸،
- ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۸،
- ۱۷۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۲۲؛
- العايش ۱۴۰ ح؛ - القدسي ۱۸۴
- الشعاعات ۱۴۲
- الشعور ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۶،
- ۱۵۲، ۲۲۹
- شعور النفس بلداتها ۲۵۲ ح
- الشفاء (من الكتب لابن سينا) ۳۰۳
- الشقاوة ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۶۳
- الشكل ۱۰۹؛ - المخروط ۲۹۱
- الشكوك ۵۴
- الشمس ۱۴۵، ۱۴۸ ح، ۱۴۹، ۱۵۰،
- ۱۷۴، ۲۳۳ ح، ۲۴۵، ۲۸۷، ۲۸۳
- شمس عالم الحس ۲۱۳ ح؛ - عالم العقل

- ۱۳۸ ، ۱۵۳ ح ، ۲۱۳ ح
الشوارق ۲۲۴
الشواغل البرزخية ۲۲۵
شواغل العواس ، البرازخ ۲۳۶
الشوق ۱۳۶ ، ۱۶۹ ح ، ۲۲۳ ، ۲۲۴ ،
۲۲۵ ، ۲۴۲ ، ۲۴۷ ؛ — الدائم
۱۸۵ ؛ — الطبيعي ۱۶۹
الشهب ۱۸۹
شهریور ، شهریر (Xshathra Vairya)
Shahrivar (۱۲۸ ح ، ۱۴۹
الشهوات الجرمانية ۲۸۴
الشهوة ۲۲۵
الشياطين ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۵ ح ،
۲۴۰ ح ، ۲۴۳ ح
شيث بن آدم ع ۳۰۴
شير (الاسد) ۲۹۰
شیروان (Shirvan) ۲۳۱ ح
الشيخة ۶۴ ، ۱۱۴
ص
الصابئة ۲۱۷
الصابرون ۲۴۹ ، ۲۵۰
صاحب الاشراقات العقلية ۳۰۷ ؛ —
الصنم ۱۴۶ ، ۱۶۹ ، ۱۹۹ ؛ — الصنم
الانسانی ۱۵۸ ؛ — الطلسم ۱۴۳ ؛
— طلسم النوع الناطق ۲۰۰ ،
۲۰۵ ح ؛ — الشائين ، نكاه كنيد ؛
— ارسطاطاليس ؛ — الوجود ۲۶۹ ؛ —
- هذه الأسطر ، هذا الكتاب ۱۵۶ ،
۳۰۶
الصادر الاول ۱۲۶-۱۲۷
الصانع ۲۶۲
الصبح ۲۸۴
الصبر ۲۱۴
المصف ۱۶۴ ؛ — المنزلة ۲۵۷
الصدور ۹۴-۹۵ ، ۱۶۵
صدور الاجسام ۱۴۶ ح ؛ — الثوابت
۱۴۶ ح ؛ — الكثرة ۱۳۲-۱۳۳ ،
۱۳۸ ؛ — المواليد ۲۳۵
المصراط المستقيم ۲۸۸
المصعود ۲۴۳ ، ۲۸۰
الصفات ۱۲۳ ح ، ۱۲۴ ح ؛ — العقلية
۷۱-۷۲ ، ۱۱۴
الصفائية ۱۷۲
صفوف العزة ۲۴۷
المقاليات ۲۲۲
الصنم ۱۵۹ ح ، ۱۶۰ ، ۱۶۷ ، ۲۰۰ ؛
— الانسانی ۱۵۸ ؛ — لرب النوع
الناطق ۲۰۵ ح ؛ — للقوة العاكية
۲۱۴ ؛ — للتور ۱۹۳ ح ؛ — للتور
الاسفهد ۲۰۵-۲۰۶
صنم اسفندارمذ (اسفندرمذ) ۱۹۹ ح
الصوامت ۲۱۹ ، ۲۲۰
الصوت ۱۰۴ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲
الصور ۱۹۰ ؛ — البرزخية ۲۰۴ ؛ —

٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٠ — الانسانية ؛
 — الانسية ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،
 ٢١٩ — الصامنة ٢٢٠ — الظلمانية
 ٢٢٥

ض

الضروري ٢٨ - ٣٠
 الضرورات ٥٧
 الضوء ١٠٧ - ١٠٨ ، ٢٤١ ، ٣٠٧

ط

طالب البحث ، — التأله ٣٠٧
 الطامة الكبرى ٢٧٥
 طبائع الاغواع ٢٠٠ ح
 طبقات الافلاك ٢٣٥ — الجعيم ٢٣٥ ح ،
 ٢٤٣ ح ؛ — الجنان ٢٤٣ ح ؛ —
 الحكماء ٣٠٥ - ٣٠٦ ؛ — عالم المثال
 ٢٤٣ ح ؛ — العالم المثالي ٢٤٠ ح ؛
 — النيران ٢٢٠ ح
 الطبقة السافلة ١٦٦ ؛ — السافلة المرضية
 ١٥٥ ح ؛ — الطولية ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ،
 ٢٠١ ح ؛ — الطولية العالية ١٦٥ ح ،
 ١٧٨ ح ، ١٧٩ ح ؛ — الطولية المترتبة
 ١٤٥ ح ؛ — العالية الطولية ١٥٥ ح ؛
 — العالية النازلة ١٦٦ ؛ — العرضية
 ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ، ١٤٩ ح ، ١٧٨ ح ؛
 — العرضية السافلة ١٦٥ ح ؛ —
 العرضية المتكاثرة ١٤٥ ح
 الطبيعة ٢٠٠ ح ؛ — البسيطة ٥٦ ؛ —

الثابتة ١٥٦ ح ؛ — الجوهرية ١٥٩ ح ،
 ١٩٢ ح ، ١٩٨ ؛ — الصيائية ٢٠٩ ،
 ٢١٠ ح ، ٢١١ ، ٢١٥ ح ؛ — الدهنية
 ٩٢ ح ، ١٥٩ ح ؛ — العامة النورية
 ٢٠٤ ؛ — النيبية ٢٩٩ ؛ — المتغيرة
 ٩٧ ح ؛ — المثالية ٢٠٦ ، ٢١٥ ح ؛
 — المعلقة ٢٣٠ ، ٢٣١ ح ، ٢٣٢ ،
 ٢٣٤ ؛ — المنطبقة ٩٢ ح ؛ — النورية
 ٩٢ ح ، ٩٣ ح ، ٩٤ ح ، ١٥٦ ح ؛ —
 النوعية ١٤٤ ، ١٥٩ ح ؛ — النوعية
 الجسمانية ٩٢ ح ؛ — البيولانية ٩٢ ح
 صور الثوات ١٤٣ ؛ — الحوادث ١٥٢ ح ،
 ١٥٣ ح ؛ — الغيال ٢١٢ ؛ — المرايا
 ١٠١ - ١٠٢ ، ٢١١ ، ٢١٢ ؛ —
 مقولات ٢٧٨ ، ٢٨٠
 الصورة ٧٤ - ٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛
 — العامة ٢٠٥ ؛ — في العقل ١٦١ ؛
 — المتشخصة ١٥٩ ح

صورة الانسان ١٦٠

الصوفية ٢٦٧

الصياصى ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ،
 ٢٢٩ ؛ — الانسية ٢٠١ ؛ — البرزخية
 ٢٣٠ ؛ — الصامنة ٢١٨ ، ٢١٩ ؛ —
 المنصرية ٢١٧ ؛ — الفاسقة ٢٠٤ ؛
 — المعلقة ٢١٢ ، ٢٣١ ؛ — المنتكسة
 ٢١٨ ، ٢١٩
 الصيفية ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ،

ظلّ الله ٢٨٧
الظلال ١٧٢ ، ١٧٩ ح ، ٢٢٤ ؛ —
النشأة ٢٣٠ ح
الظلمة ٢٥٠
الظلمات ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٥ ، ١٦٩ ،
١٧٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ،
٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ،
٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٤٧ ،
٢٥٠ ح ، ٢٥٥ ، ٢٧٩ ، ٣٠٧
الظلمة ٥٢ ح ، ١٠٦ ح ، ١٠٧ - ١٠٨ ،
١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ح ، ١٤٨ ح ،
٢٣٣ ح ، ٢٣٤ ح ، ٢٣٥ ، ٣٠١ ،
٣٠٢ — البرزخية ٢١٦
الظهور ٩٨-٩٩ ، ١٠٦ ح ، ١١٠ ،
١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٥٣ ، ٢١٦ ح ،
٢٤١ ح ؛ — الروحاني ١١٣ ح ،
١٢٩ ح ؛ — العقلي الشمس ١٢٢ ح ؛
— المعنوي ١٦٧ ح
ظهور الانوار العقلية ٢٩٨ ؛ — الشيء
لذاته ١١٤ ؛ — الصور ٢١٢ ح ؛ —
العقول ٢٣٤ ح ؛ — نور الانوار ١٣٦
ع
عاد وشمود ٢٨٦
العاشق ١٤٧ ح ، ١٤٨ ح ، ١٦٩ ح ،
١٧٧ ، ٢٢٤ ؛ — لذاته ١٣٦
حاصم ٢٧٦ ، ٢٨٢

النوعية ٥٦ ، ٨٣-٨٤
طرف الظل ٢٨٣
طريقة حكماء الفرس ١١ ؛ — المشايخ
١٠ ، ١٣
الطلمس ٢١٤ ، ٢٢٧ ح
طلمس ارييهشت ١٩٣ ؛ — اسفندرمذ
(اسفندارمذ) ١٩٩ ؛ — شهريور ١٤٩ ؛
— النوع الناطق ٢٠٠ ، ٢٠٥ ح
الطلسات ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ح ،
١٥٣ ح ، ١٥٥ ح ، ٢٤٣
طلمسات الانوار المجردة ٢٢٤ ؛ —
البساط ١٤٣
الطمس ٢٥٩ ح
طوارق نجد ٢٧٩
الطواغيت ٢٥١
طور سيناء ٢٣٤ ح ، ٢٨٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥
طور سينين ٢٩٥
الطول ١٤٥ ح ، ١٧٨
طهمورث (Tahmûras) ٢١٧ ح ، ٣٠١
طيناوس (Timée) ٣٠٠
ظ
الظاهر ١٠٦ ؛ — في نفسه ١١٨ ؛ —
في نفسه لنفسه ١١٦ ، ١١٧ ؛ —
لذاته ١٥٢ ؛ — لنفسه ١١٥ ، ١١٨ ،
١١٩ ؛ — لنفسه بنفسه ١١٣
الظل ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٧٥ ح ،
٢١٤ ، ٢٨٣ ؛ — البرزخي ١٤٦

المثل ٢٥٥ ح ؛ — العنصريّات ٢٦٥
عالم القرية ٣ ؛ — الفكرة ١٦٣ ؛ —
القواهر ١٧٥ ؛ — القهر التام ٢٢٨ ؛
— الكون والفساد ٢٤٨ ح ، ٢٦٨ ،
٢٩٠ ؛ — المثل ١٤٥ ح ، ١٤٦ ،
٢١٢ ، ٢١٥ ح ، ٢٢٠ ح ، ٢٣١ ح ،
٢٥٤ ح ؛ — المثل والخيال ٢٣٣ ح ؛
— المثل المعلقة ٢٥٤ ح ؛ — المثل
النووية ٢٣٠ ح ؛ — المجرّدات ٢٢٦ ح ؛
— المحبة الحقّة التامة ٢٢٨ ؛ —
محسوسات ٢٧٦ ؛ — معقولات ٢٧٨ ؛
— المعنى ٢٣١ ح ؛ — الملائكة ٢٣٥ ؛
— الملكوت ٢٧٠ ؛ — النفوس ٢٧٠
عالم النور ١٤٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ،
١٥٧ ، ١٦١ ح ، ١٨٥ ، ٢١٨ ،
٢٢٠ ح ، ٢٢٢ ، ٢٢٣-٢٢٤ ، ٢٢٦ ،
٢٢٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ح ،
٢٥٥ ؛ — النور البحت ٢١٦ ، ٢١٧ ؛
— النور البرزخي ٢٠٧ ؛ — النور
القدس ٢٢٣ ؛ — النور المثالي
٢٤١ ح ؛ — النور المحض ١٥٣ ،
١٦٠ ، ٢٠٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ح ،

٢٤١ ، ٢٤١ ح ؛ — هيو لا ٢٧٦
العالم الأعلى ١٩٣ ح ، ٢١٣ ، ٢٢٩ ،
٢٥٢ ؛ — الأكبر ٢٠٦ ؛ — الجسائي
١٥٧ ح ؛ — العصى ١٤٥ ح ، ١٧٥ ح ،
٢٣٠ ح ؛ — الروحاني المثالي ٢٤٣ ح ؛

العاقل ١٩٤ ح ، ١٩٤ ح
عالم الاتّفاقات ١٥٥ ح ؛ — الأثير ١٤٩ ؛
— الأثيري ٢٦٦ ؛ — الاجرام ١٩٧ ح ،
٢٧٠ ؛ — الاحسام ٢٦٦ ، ٢٦٧ ؛ —
الارواح ١٩٧ ح ، ٢٨٠ ؛ — الاشباح
المجرّدة ٢٣٤ ؛ — الافلاك ١٩٧ ح ،
٢١١ ؛ — افلاك المثل ٢٤٢ ح ،
٢٥٥ ح ؛ — الافلاك والناصر ٢٣١ ح
عالم الانوار ١٥٩ ح ، ٢٤٣ ح ؛ —
الانوار المجرّدة ٢٤٩ ح ؛ — الانوار
المجرّدة العقلية ٢٣٢ ح ؛ — الانوار
المديرة الاسفهدية ٢٣٢ ح ؛ —
البرازخ ١٥٥ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٤٣ ؛
— الجبروت ١٥٦ ، ٢٧٠ ؛ — الجنان
٢٢٠ ح ؛ — الحركات ٢٠٢ ؛ —
الحس ١٤٥ ح ، ١٥٩ ح ، ٢١٢ ح ،
٢١٣ ح ، ٢٣٢ ح ، ٢٤٢ ح ؛ — الذكر
٢٠٨ ، ٢٠٩ ؛ — الربوبية ٢٣١ ح ،
٢٩٨ ، ٣٠٣ ؛ — رياضت ٢٨٢ ؛ —
الصور ٢٣١ ح ؛ — الظلمات ١٥٥ ،
٢٣٥

عالم العقل ٩٢ ح ، ١٥٣ ح ، ١٥٦ ح ،
١٥٩ ح ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ٢١٢ ح ،
٢١٣ ح ، ٢٣٠ ح ؛ القول ١٨٦ ح ،
١٩٧ ح ، ٢٠٣ ح ، ٢١٢ ح ، ٢٣١ ح ،
٢٤٧ ح ، ٢٧٠ ؛ — العناصر ١٩٧ ح ؛
— عناصر المثل ٢٤٦ ح ؛ عناصر

- عرصة القدرة ۲۵۱؛ - الهیة ۲۴۹
العرض ۲۶۳، ۲۶۴
المرضیة ۷۲-۷۳
العرفاء السهیمون ۳۰۰
العز ۱۴۸، ۲۵۵، ۲۵۶
صاكر الحضرة الالهیة ۲۳۲ ح
عشاق النور ۲۲۷
العشق ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۶ ح، ۱۶۹ ح،
۱۸۵، ۲۱۶ ح، ۲۲۴، ۲۲۵ ح،
۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۲
العقل ۱۱۴ ح، ۱۴۹ ح، ۱۵۳ ح، ۱۶۴،
۲۵۲ ح؛ - الاول ۹۱، ۱۳۸ ح،
۱۴۶ ح، ۱۶۴ ح، ۱۹۷ ح، ۲۰۱ ح،
۲۳۴ ح، ۲۴۵ ح، ۲۴۸ ح، ۲۷۲ ح؛
- الثاني، الثالث ۹۱، ۱۳۸ ح؛ -
الثاني (... الى العاشر) ۲۶۴-۲۶۵؛
- المستنص ۱۵۸ ح؛ - الفعال
۲۷۷ ح، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳،
۲۹۹؛ - الفیاض ۱۶۸، ۲۱۲ ح؛
- الكلّی ۲۷۷، ۲۹۳ ح، ۲۹۵ ح؛
- المقارن ۹۷ ح، ۱۳۸ ح، ۱۷۵ ح،
۱۷۹ ح، ۱۹۵، ۲۴۱ ح، ۲۵۴ ح؛
- المفید ۲۰۳ ح
عقل الكلّ ۱۲۶ ح؛ - مستفاد، ملكة ۲۷۶
العقول ۹۱، ۱۰۶ ح، ۱۵۴، ۱۵۵،
۱۵۸ ح، ۲۱۹ ح، ۲۳۶ ح، ۲۴۴ ح،
۲۴۵ ح، ۲۴۹ ح، ۲۵۱ ح، ۲۶۸،
- المنوری ۲۸۴؛ - الصغیر ۱۷۴ ح؛
- الظلمانی ۱۵۷ ح، ۲۷۷ ح؛ -
العالم العقلی ۹۳، ۱۶۳ ح، ۱۶۹ ح،
۱۷۵ ح، ۲۲۴، ۲۲۶ ح، ۲۴۷ ح،
۲۵۱ ح، ۲۷۹ ح؛ - العلوی ۲۷۶،
۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۵ ح؛ - المنوری
۱۳۸، ۲۴۴، ۲۶۶، ۲۹۰
العالم المثالی ۱۴۵ ح، ۱۷۵ ح،
۲۳۰ ح، ۲۳۵ ح، ۲۳۹ ح، ۲۴۰ ح،
۲۴۱؛ - المثالی والخیالی ۲۱۲ ح؛
- التقدری غیر الاجسام ۲۴۳ ح؛
- النورانی الروحانی (mênôk)
۱۵۷ ح؛ - النوری المثالی ۱۷۹ ح
العالمی ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۷ ح، ۱۴۸،
۱۵۹؛ - القاهر ۱۴۹ ح
العالم ۵۳
العبادات (هند القوس) ۱۹۷ ح
العدد ۶۸، ۱۶۸
عدد العقول ۱۳۹ ح، ۱۴۰
العدم ۵۲، ۲۲۲، ۲۲۳
عدم الحجاب ۱۳۴، ۱۳۶ ح، ۱۵۰،
۱۵۳، ۲۱۶؛ - الغیبة ۱۵۱،
۱۵۲ ح؛ - النور ۱۰۸
العدمیات ۷۰
العرش الجسائی (- العظیم) - العقلی
(- المجید) - النفسی (- الکریم)
۱۶۴

العناصر ١٤٦ ح ، ١٦٧ ، ١٨٧ ح ،
 ٢٣٢ ح ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ؛ — الثلاثة
 ١٩٨ ح

العناية ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٦٧

العنصر الأول ١٢٦ ح

العنصرى ١٤٩ ح

المنصريات ١٤٨ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ح ، ٢٠٦

العوالم الاربية ٢٣٢ ؛ — الثلاثة ٩١ ،

٢٧٠ ، ٣٠٣ ؛ — العالیه الالهیه

١٦٣ ح ؛ — العقلیه ٢١٥ ح ، ٢٣٤ ح ؛

— العقلیه النوریه ١٦٣ ح ؛ — الفلكیه

٢٠٨ ح ؛ — النوریه ٢٤٩ ح

العوالی الطولیة ١٤٦ ح

مین الحكمة ٢٨٥ ح ؛ — الحيوان ٢٤٧ ؛

— الحيوة ٢٩٢ ؛ — الفطر ٢٨٥ ؛

— اليقين ٢١٤ ح

غ

الغاسق ١١٧ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ح

الغاسقية ١٤٨

غرفات النور ٢٤٤

الغضب ٢٢٥

الغلبة ١٨٨ ، ٢٢٨

الغنى ١٠٧ ، ١٣٣ ؛ — المطلق ١٢١ ،

١٢٢

الغواسق ١٠٩ ، ١٣٣ ، ١٤٨ ، ٢٢٢ ،

٢٢٣ ، ٢٢٥

الغيب ١٥٢ ح ، ٢٤٠

٢٦٩ ، ٣٠٦ ؛ — التسعة ١٣٩ ح ؛ —

العالیه ١٣٩ ح ؛ — اللکوتیه ٢٩٨ ؛

عقول فلكی ٢٨٩

العکس ٣٠-٣٣ ، ٥٨-٦٠

العلائق العشقیة ٢٢٨

العلة ٦٢-٦٣ ، ٢٦٥ ؛ — الاولى ١٨٠ ح ؛

— التامة ٩٦ ، ١٨٠ ح ، ٢٠٣ ح ،

٢٥٢ ح ؛ — القیاضة ٩١ ، ١٨٦ ؛ —

المرکبة ٩٤-٩٥ ؛ — المعدة ٩٧ ح ،

١٩٥ ح ؛ — الموجدة ١٩٥ ح ؛ —

النوریة ١٤٧ ، ١٤٨ ؛ — الوجودیه

النوریة ١٩٥

الملل ١٨٤

العلم ١١٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢١٤ ؛ —

الاشراقی الحضورى ١٥٠ ح ؛ —

الحضورى الاشراقى ٢١٥ ح

علم الانوار ١٠ ؛ — اللوق ٣٠٧ ؛ —

الکتاب ٢٥٩ ؛ — اليقين ٢١٤ ح

العلو ١٣٠

العلوم الالهیه ٣٠٨ ؛ — البعثیه النظرية

٥٠ ، ٥٧ ؛ — الحقیقیة ٤ ، ٥ ، ٤٠ ،

٥٧ ، ٢٥٦ ، ٣٠٩ ؛ — اللوقية

الکشفیه ٥٠ ، ٥٧ ؛ — السرقية ٤ ؛ —

المکثونة ٢١٢ ح

العلویات ١٥٥ ح ، ٢٣٥

على بن أبی طالب ح ٣٠٢

عمود المصباح ٢٣٣ ح

- الغيبة ١١٥ ، ٢٥٣ ح
 التبر المتنامی ١٨٢
 ف
 فاذن (Phédon) ٣٠٠
 الفارابی ٣٠٥
 الفاردي ١٨٧
 فارس ٤ ، ٣٠١
 الفارسيون ٢٩٨
 الفاسدات ٢١٩
 الفاعل ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٧٥ ح ، ١٨١ ، ٢٠٠
 فاعل النهار ١٥٠
 الفاعلية ١٦٨
 الفرس ١١ ، ٥٢ ح ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٩٧ ، ١٩٧ ح ، ٣٠١
 فرشاوستر (فرشادشير Frashaoashtra)
 ١١ ، ٣٠١
 الفساد ١٩٩
 الفصل ٢٠
 القضاء ١٨٨ ، ٢٠٧
 الفضائل الدائمة ١٤٥
 فضلاء فارس ، — يونان ٣٠١
 الفضيلة النبوية ٣٠٤
 الفمل ١٢٣ ، ١٧٢ ح ، ٢٣٦
 الفقر ١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٧٨ ح ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٣٥
 فقر الاعلين ١٤٦ ح
 الفقهاء ٤٢ ح
 الفقير ١٠٧ ح
 الفكور ٢٥٦
 الفلسفة ٣٠٤ ، ٣٠٥
 الفلك ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩١ ؛ — الاعظم
 ١٩٦ ح ، ٢٤٧ ح ؛ — الاعلى ١٣٨ ،
 ١٦٤ ح ، ٢٣٠ ح ؛ — الاعلى العسى ،
 التالي ١٤٦ ح ؛ — الانسى ١٢٦ ح ؛
 — الاول (... الى التاسع) ٢٦٥ ؛
 — الثامن ١٣٩ ح
 فلك الافلاك ٢٨٧ ، ٢٩٣ ح ؛ — الثواب
 ١٣٨ ، ١٤٩ ؛ — القمر ٢٣٣ ح
 فلوطينوس (Plotin) ١٦٣ ح
 القضاء ٢٥٣ ح
 فوق الفوق ، فوق النور ٢٩٦
 الفهرست لابن التديم ٢٣٤ ح
 الفهلوى ١٤٧ ح
 الفهلوية (الفهلويون ، الفهلوة) ١٢٨ ،
 ١٢٨ ح ، ١٤٩ ح ، ١٥٧ ح
 الفياض ١١٧ ، ١٣٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٤ ؛ —
 لذاته ١٥٠
 فيثاغورس (Pythagore) ، ١٠ ،
 ١٥٨ ح ، ١٦٢ ح ، ٢٢١ ح ، ٢٣١ ح ،
 ٢٤١ ح ، ٢٥٥ ح ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٤
 الفيثاغوريون ٢٤١ ح
 الفيض ١٦٠ ، ١٧٥ ح ، ١٧٨ ، ١٨١

- القدیسون ٢٥٩ ح
 القرب ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٢٨ ح ؛ — المکانی ، — بالرتبة ١٤٨ ح
 القصر ١٩٤
 قصّة حی بن یقظان ، — سلامان وأبسال
 ٢٧٥
 القصر المشید ٢٧٨
 القضاء السابق ٢٥٢
 القضية ٢٢-٢٣ ، ٢٤-٢٧ ، ٢٧-٣٠
 القطب ١٢ ، ٣٠٦
 قطب الوقت ٢٥٩ ح
 القلب ١٤٩ ح ، ٢٠٦ ، ٢٧١ ، ٢٩١ ح
 القمر ١٤٨ ح ، ١٤٩ ح ، ٢٣٣ ح ، ٢٨٧
 القوایس ١٨٨ ، ١٩٤ ، ١٩٨
 القوایل ١٩٦
 القواعد الاشرافیة ١٣ ، ١٥٤ ، ٢٦٠ ،
 ٣٠٨
 قواعد الشّائین ٣٠٨
 القواهر ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ،
 ١٦٧ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ،
 ١٨٤ ح ، ١٨٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٩ ، ٢٣٦ ؛ — الاصول الاعلون
 ١٤٢ ؛ — الاعلون ١٧٩ ؛ — العالیة
 ١٤٤ ، ١٧٧ ؛ — القدسیون ٢٢٤ ؛
 — النازلة ١٦٥ ، ١٦٦ ؛ — النوریة
 ٢٢٥
 قوت الهام (القوى الالهامة) ٢٨٠ ؛ —
- ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٤٦ ح ؛ — الاول
 ٢٧٧ ، ٢٩٥ ح ؛ — الاول الابداعي
 ٢٣٩ ح ؛ — الثاني ٢٣٩ ح ؛ — المقلی
 ١٦٩ ح
 فیض الانوار المدبرة ٢٣٦ ؛ — الشماع
 ١٤١ ؛ — العقل ٢١٢ ح
 ق
 القایس ١٨٧
 القابل ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٧٥ ح ،
 ١٩٥ ، ٢٠٠
 القامدة الكلية ٥٥
 القامر ١٢٢ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ح ، ١٦٨ ؛
 — الاعلی الطولی ١٦٥ ح ؛ — الثاني
 (... الى السابغ) ١٤٠ ، ١٤٠ ح ؛
 العالی ١٤٩ ح
 القايم بالحكمة ١١
 القايم بالكتاب ٢٤٤ ، ٢٥٦ (نیز نكاه
 كنید به دقیم) ؛ — لله یحببه ٣٠٢
 قبة الديوهر ٢٤٧
 القبط ٤
 القبول ١٢٣
 القدريّة ٣٠٢
 القدس ١٦٠ ، ٢٢٩ ، ٢٨٨
 قدم الزمان ١٨٠ ح ؛ — العالم ١٧٦ ح ؛
 — النفوس ٢٠٣ ح
 القدما ١٩ ، ١٥٣ ح ، ٢٤١ ح
 قدما یونان ٢٩٨

ک	نظری ٢٧٦ ، ٢٨٢
الکاملون ١٥٥ ح ، ١٦٦ ح ، ٢٢٩ ح ،	القوس ٢٩٠
٢٤١ ح ، ٢٤٢ ح	قوة الخيال والفکر ٢٨٥ ؛ - القواهر
الکائنات ٢١٩	٢٣٦
کبد السماء ٢٨٧	القوة الروحانية ٢٠٠ ح ؛ - الشهوانية
الکبريت الاحمر ٣٠٦	٢٠٤ ؛ - العقلية ٢٤٩ ح ؛ - النفسية
الکتاب الازلي السرمدي ٢٥٠ ح ؛ -	٢٠٤ ؛ - المحركة ٢٨٧ ح ؛ -
الانهي ٢٤٤ ح	النورانية ٢٧٠ ؛ - الوهمية ٢٠٩
کتاب الالواح السادية (از شيخ اشراق)	القوى ١٤٩ ، ٢٠٤-٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢٦٩ ،
١٥٧ ح ، ٢٠٧ ح ، ٣٠٠	٢٨٧ ح ؛ - الباطنة ٢٠٨ ح ؛ -
کتاب الله ٢٤٨ ح ؛ - الاعظم ٢٤٤ ح	الجسائية ٢٧٧ ح ؛ - الظلمانية
کتاب بحار الانوار (از مجلسي) ٢٠٣ ح ،	٢١٦ ؛ - النورية ٢٠٧
٢٦٧ ح ، ٣٠٣	القهر ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥-١٣٧ ، ١٤٢ ،
کتاب التلويحات (از شيخ اشراق) ١٠ ،	١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٩٦ ،
١٦٢ ح ، ١٦٣ ح ، ٢٩٩	٢٠٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٥٣ ؛
کتاب الزند ١٥٧ ح	- التام ٢٢٨
کتاب السماء والعالم ١٥٥ ح	قهر العالم الاعلى ٢٢٩
کتاب الشجرة الالهية (از شمس الدين	القياس ٢٢-٢٣ ، ٣٣-٣٤ ، ٣٦-٤٠
شهرزوري) ١٧٠ ح	القيام بالملء ١٥٩ ح ؛ - الروحاني
کتاب الشفاء (از ابن سينا) ٢٢٥ ح	٢٥١ ح
کتاب کلمة التصوف (از شيخ اشراق)	قيام القيامة ١٧٦ ح
٢٩٩	القيامة ١٦٢ ، ٢٤٨ ؛ - الصغرى ، -
کتاب اللغات (از شيخ اشراق) ١٠ ،	الکبرى ١٧٦ ح
٢٩٩	قيرون ٢٧٧ ، ٢٩٤
کتاب المشاوع والمطارحات (از شيخ	القيم بعلم الکتاب ٢٦٠ ح
اشراق) ١٥٥ ح ، ٢٤٢ ح ، ٢٥٣ ح ،	قيم الکتاب ٢٥٨
٢٩٩	
کتاب المقاومات (از شيخ اشراق) ٢٩٩	

- كتاب الميامر لابن اذقلس ٣٠٠
كتاب هياكل النور (از شيخ اشراق)
٣٠٠
الكتابة الاولى ٢٤٩ : - الالهية ٢٧٥
الكتب المنزلة ٢٤٩ ح
الكتابة ٢٣٤ ح
الكثرة ٨٢ ، ١٠٥ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٤٧ ،
١٦١ ، ٢٠٢
كدبانومية (Kad-bānū'i) ١٩٩
كراوس (Paul Kraus) ٢٦٧ ح
كرة الثوابت ١٣٩ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ح
الكرة الكلية ١٦٠ ، ١٦١ ح
كشتي (السفينة) ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥
الكشف ٣٦ ح ، ١٦٢ ح ، ٢٩٨ ، ٣٠٨
الكلبي ١٧ ، ١٦٠ ، ١٦١
كلبي النوع ١٥٨ ح
الكلبيات الطبيعية ١٥٤
الكمال ١١٩ - ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٧ ،
١٢٨ ، ١٣٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ : -
العقلي ٢٣٥ ح
كمال النفس ٢٧٠ : - النورية ١٦٩
الكمالات ٢٢٥ : - الحسية البرزخية
٢٠٤ ح : - العقلية ١٨٦ ح ، ٢٥١ ح :
- النورية ١٨٣
كمالات الانوار المجردة ١٢٨ ح
الكمالية ٨٧ - ٨٨ ، ٩٤ ، ١٢٨ ح
كان (القوس) ٢٩٠
- الكمون ١٩٨ ح
كنار سايه (طرف الظل) ٢٨٣
الكواكب ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ح ، ١٤٨ ،
١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٧ ح ،
٢٣٢ ح ، ٢٤٦ ح ، ٢٨٧ : - النابتة
١٣٩ : - السبعة ١٣٢
الكوكب ١٤٩
الكون في الدهن ٧١ : - والفساد ١٧٤
الكهانات ٢٣٨
الكهوف ٢٩٢
كيان خرم (Kavaēm Xvarnah) ١٥٧ ح
كيسرو (Kay Khosraw) ١٥٧ ،
١٩٧ ح ، ٣٠١ ، ٣٠٦
الكيفيات ٨٧ ، ٩٨ ، ١٩٢ ح : -
المتوسطة ١٩٨ : - المحسوسة ١٩٠ ح
س
كلو (الثور) ٢٩٠
كيني (gaethya, gētik) ١٥٧ ح
كيومرث (Gayomarth) ٣٠١ ، ٣٠٦
ل
اللامكان ٢٦٧ ح
اللانهاية ٢٣٩
لباس العز ٢٥٧
اللجة الضمراء (درياء سبز) ٢٧٦
اللذات ٢٧٠ : - العفة ٢٢٧ : -
القدسية ١٨٤ ح
لذات عالم النور ٢٢٧

القلبة ١٣٦ ، ١٦٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،	القلبة ١٥٣ ، ٣٠٨ ، المجردة ١٩٦
٢٢٩ ؛ البرزخية ٢٢٧ ؛ الحقبة	مبدأ المديرات ٢٢٢
٢٢٥	المبدأ والمعاد ٢٤٨ ح
اللطافة ١٩٠ ، ٢٠٦ ، ٢٣٤ ح	المبدأ أن الأولان ٣٠٢
اللطيف ١٨٧ ، ١٩٠	المبدئية ١٢٤ ح
اللفظ ١٤ ، ١٥	المبدع ٢٦٣ ، ٢٦٥
لوازم الحركات ٢٣٦ ؛ السامية ٢٣٥	مبدع الكل ١١٦ ، ١٥٦ ، ١٦٢
اللوايح ٢٥٤ ح	المبدعات ٢٧١
اللون ٩٨	المتأخرون ١٦٢ ح ، ٢٥٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦
اللونية ٦٩-٧٠ ، ٧١	المتأله ٣٠٦
ليلة قمر ٢٨٠	المتألهون ٢٣٣ ح ، ١٠٨ ح ، ١١٤ ح ،
م	٢٣٤ ح ، ٢٣٥ ، ٢٦٢ ح (نيز نكاه
الماء ١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٦٤	كنيد به «العكاه المتألهون»
ماء الحيو ٢٥٧	المتحرك ١٣٠
المادة ٢٣٦ ؛ المشتركة ١٧٧ ، ١٧٨ ح	المتخيلة ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٣٧ ،
ماسينيون (L. Massignon) ٢٦٦ ح ،	٢٤٩ ح ٢٧١
٢٦٧ ح	المتصرفات ٢٠٢
الماضي ١٨١ ، ١٨٢	المتضايان ٤٨-٤٩
المانع ٦٢-٦٣	المتعلقات ٢٢٢ ، ٢٢٣ ح
مانى (Mani) ٩١ ، ٢٣٣ ح-٢٣٤ ح ، ٣٠٢	المتقدسون ٢٣٥
ماء (القر) ٢٨٧	المتقدمون ١٦٠ ، ١٧٧ ، ٢٥٩ ، ٣٠٥ ،
الساميات ١٥-١٦ ؛ الخارجية ، -	٣٠٦
القلبة ٩٣	المتكلمون ١٩ ح ، ٨٨ ح
السامية ٥٥ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ،	المتزهنون ٢٢٩
١٨٦ ؛ النووية ١٢٧ ، ١٥٩ ح	المتواترات ٤١
السياحات الشرقية ١٥٠ ح	المتوسط ١٦٦ ح
السيادى ٢٢٤ ؛ العالية ٢٤٣ ح ؛ -	المتوسطات الطولية ١٤٤

المحاط ١٣١	المتوسطون ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ح
المحبة ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ،	٢٤١ ح ، ٢٤٣ ح ، ٢٥٢ ح ، ٢٥٤
١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٨٥ ح ، ١٩٦ ، ٢٠٤ ،	النشال ٩٢ ح ، ٩٣ ح ، ١١١ ، ١٥٩ ،
٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٥٣ ،	١٦٠ ، ١٧٦ ح ، ٢٠٦ ، ٢١٢ ح ،
٢٥٦ — الحقّة الثامنة ٢٢٨ —	٢١٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٢ —
والقهر ١٣٧	الانسانی ١٦٠ ح — العرضی ٢١٢ ؛
المحبوب ١٨٥ ح ، ٢٥٣ ح — الاصلی	— المعلق ٢٤٣ ، ٢٤٤
٢٥٩ ح	مثال الفلك ١٧٦ ح
المحدد ٩٦ ، ١٧٤	المثل ١٣٤ ، ١٦٢ ح — الافلاطونية
المحسوسات ١٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٤	٩٢-٩٤ ، ١٤٣ ح ، ١٦١ ، ١٦١ ح ،
محسوسات البصر ٢٠٤	٢٣١ ح — التخيلية المعلقة ٢٣١ ح ؛
المحلّ ٦٦ ، ١٩٣ ، ٢٣٨ — الاعلی	— الروحانية ١٠١ ح — الروحانية
٢٥٠	المعلقة ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ —
محدد النبي ع ١٥٧ ح ، ١٦٢ ، ٢٥٥ ،	الغاية ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ —
٢٦٧ ، ٢٥٥ ح	المعلقة ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠ ،
المحولات العقلية ٧١-٧٢	٢٤٣ — النورية ١٥٣ ح — النورية
المحيط ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣	الافلاطونية ١٥٩ ح
المخصی ١٢٢ ، ١٦٨	مثل افلاطون ٢٣٠ — الخيال ٢١٥ ؛
المخصّمات ٨٢ ، ٨٣ ، ١٠٩	— المرأة ٢٤١
المخيّلات ٤٢	الجماعات ١٥٦ ح ، ٢٦٠ ح ، ٣٠٤ ، ٣٠٧
المديرات ١٤٧ ، ١٥٣ ح ، ١٥٤ ، ١٦٧ ،	المجرد ٩٣ ح
١٨٤ ح ، ١٨٥ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ،	المجردات ١٣٩ ، ٢١٤ ح ، ٢١٦ ، ٢٢٨ ،
٢٦٩ — العلوية ١٥٢	٣٠٧ — العقلية ٣٠٧ — القاهرة
مديرات الانواع ٢٠٠ ح	١٤٤
المدرک لقاته ١١١ ، ١١٣ ح ، ١١٤ ،	المجردون ١٥٦
١٢٠ ، ١٢١ — لنفسه ١٢٠	مجسوم الوجود ٢٤٩ ح
المدرکات ٢٥٦	المجوس ١١ ، ٣٠٢

المدرکة ١١٢ ، ١١٣
مراتب الحكماء ١١-١٢ ، ٣٠٦-٣٠٨ ؛
— اللعل ١٤٥ ، ١٥٣
المراحل ٢٣٠ ح
المرآة ١٠١-١٠٢ ، ٢١٢
المرایا ٩٧ ح ، ١٣٤ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
المروج ١٢٢ ، ١٧٣ ، ١٨١ ح ، ١٨٦
مرداد (Amertāt, Mordād) ١٢٨ ح ، ١٥٧
المركب ٩٤-٩٥ ، ١٦٥
المرکبات ١٩٩ ؛ — النصریة ١٤٣ ؛
— القابیة ١٨٨
المركز ١٣٠ ، ١٧٤
المربخ ١٤٣ ح ، ١٤٥
المزاج ١٩٨ ، ١٩٩ ؛ — الانم ٢٠٠ ، ٢٠١
— الاشرف ١٢١٨ — البرزخی
٢١٦
المردوج ١٨٧
المسالك ٢٤٩
المستبصرون ٢٣٣ ح
المستعاد ٢٣٩
المستقبل ١٨١ ، ١٨٣
المستیر ١٢٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٥٠ ح ، ١٨٧ ، ٢٠٧
المستیرات ١٤٧ ، ١٤٨
المسخ ٢٢١
المسوحات ١٠٣-١٠٤ ، ٢٠٤

المسیح بن مریم ع ٢٢٨ ح
المشاركة ٢٩٨
المشاقون ٧ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٦١ ح ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ح ، ٨١ ح ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ح ، ٨٦ ح ، ٨٧ ، ٩٠ ح ، ٩٢ ، ١٠٣ ح ، ١٠٨ ح ، ١١٢ ح ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٩ ح ، ١٢٣ ح ، ١٢٦ ح ، ١٣٣ ح ، ١٣٨ ح ، ١٣٩ ، ١٤٤ ح ، ١٥٠ ، ١٥٢ ح ، ١٥٣ ح ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ح ، ١٦٧ ح ، ١٧٦ ، ١٨٦ ح ، ١٨٨ ح ، ١٩٢ ح ، ١٩٨ ح ، ٢٠٨ ح ، ٢٠٩ ح ، ٢١٠ ح ، ٢١٩ ح ، ٢٢٠ ح ، ٢٢١ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ح ، ٣٠٥ ، ٣٠٨
المشاهدات ١٤٢ ، ١٤٥ ح ، ٢٠٥ ح
المشاهدة ١٣٣ ، ١٣٤-١٣٥ ، ١٣٦ ح ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٥٦ ح ، ١٦٢ ح ، ١٧٠ ، ١٧٩ ، ٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٣ ، ٢٩٩ ؛ —
العضوریة الاشراقیة ٢١٤ ح
مشاهدة النور ١٣٥
مشایخ التصوف ٣٠٥
المشتاق ١٤٧ ح
المشتری ١٤٣ ح
المشتقات ١٩

المعقول ۱۱۴ ح، ۱۶۴ ح	المشرق ۳۶ ح
المعلول ۱۴۸، ۲۶۵؛ — الاسفل العرضی	المشرقون ۲۴۵، ۲۴۵ ح
۱۶۵ ح؛ — الأول ۱۸۰ ح	المشرقیون ۱۵۰ ح، ۲۱۷ ح، ۲۱۸ ح،
المعلولات ۱۴۷، ۲۳۵؛ — القاهرة ۱۸۴	۲۲۱
معلولات النور ۲۲۷	مشهد الضیاء ۲۴۷
المعنی ۱۴، ۱۵، ۱۷	المشهورات ۴۲
المغالطات ۴۶-۵۳، ۵۷	المصادرة على المطلوب الأول ۴۷،
المغرب ۲۷۶، ۲۹۶	۱۸۲ ح
المقناطیس (مقناطیس) ۱۵۳، ۲۰۴ ح	مصدر الجود ۲۵۱
المغیبات ۲۴۰	المطالب ۴۵
المفارقات ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵، ۱۵۳،	المطلق ۵۷-۵۸
۲۰۳	المظاهر ۹۷ ح، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۲۹،
المفارقة ۸۵، ۲۱۳، ۲۱۷ ح، ۲۲۰،	۲۳۲، ۲۳۳ ح، ۲۳۴ ح، ۲۳۵،
۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹ ح، ۲۳۶، ۲۵۱ ح،	۲۴۲ ح، ۲۵۴ ح
۲۷۰	المظهر ۱۱۳، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۰۷،
المفتريات ۱۷۸	۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
مفيد الصور ۹۷ ح	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۵ ح
المفیض ۱۲۸ ح	المعاد ۲۲۵، ۲۶۲
مقابر النفوس ۲۴۹ ح	المعادن ۱۶۵، ۱۹۹، ۲۶۹
المقابلات ۱۷۵	المعارف ۱۸
المقادیر الحسیة، — المثالية ۲۵۴ ح	معاینة المجردات ۲۹۹
مقادیر العالم ۷۹	معرفة النفس ۳۰۷
المقتصد ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۷	المعشوق ۱۶۹ ح، ۱۷۸، ۲۸۰؛ —
المقدار ۷۴-۷۶، ۷۹، ۸۲، ۱۰۹،	لذاته ۱۳۶
۱۵۰، ۱۶۷، ۱۶۸؛ — القايم بنفسه	معشوق الافلاك ۱۷۷
۸۰؛ — المطلق ۷۷	المعشوقات ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸
المقدسون ۲۳۶	معطى الانوار ۱۰۸

المترجات ۱۹۱	المقربون ۱۶۸ ، ۲۵۱
المتنع ۲۷	المقولات ۷۴
المثل ۹۳ ح	المقومات للشيء ۵۵
المسكن ۲۷ ، ۶۲ ، ۱۸۰ ح ، ۱۸۶ ؛ —	المقهور السافل ۱۴۹ ح
الانفس ، — الاشراف ۱۵۴	المقهورية ۱۳۶ ح
مكن الوجود ۲۶۳	الكشافات العقلية ۱۵۰
المسكنات ۱۴۶ ح ، ۱۷۳ ؛ — القديمة	الكشافون ۲۴۲
۱۷۳ ح	الكشفة ۲۵۹ ح ، ۲۹۹
النازل ۲۳۰ ح	الكان ۱۳۱ ، ۲۱۲ ح
النازلات ۲۹۸-۲۹۹	ملا منبرا (صدر الدين شيرازي) ۴۸ ح
المناسبات ۱۴۳ ، ۱۷۵ ؛ — العقلية	اللامكة ۲۳۰ ح ، ۲۳۵ ، ۲۴۳ ح
۱۷۵ ح ، ۱۷۶ ح ، ۱۷۹ ح ؛ — الفلكية	۲۵۱ ، ۲۵۹ ح ، ۲۶۷ ، ۲۷۰ ؛ —
۱۷۵ ح ؛ — النورية ۱۷۶	الحافظون للعالم ۲۳۵ ح ؛ — المساوية
مناسبات المعشوقات ۱۷۶	۲۳۵ ح ؛ — المدبرة ۲۰۰ ح ، ۲۴۳
المناسبة ۲۰۶ ، ۲۰۷	(للمثل) ؛ — المسيحون ۲۴۲ ح ؛ —
النام ۲۴۰ ، ۲۴۱	المقربة ۲۴۷ ح ؛ — المقربون ۱۶۳ ح ،
النامات الصديقة ۲۳۶ ، ۲۳۸	۲۳۲ ح ، ۲۴۵ ، ۲۴۵ ح
منبع الوجود ۱۹۶ ح	الملك ۱۵۷ ح ؛ — العامل للارض ، —
المنطق ۵۷ ، ۱۶۷	للساء ۲۳۳ ح
منطقية أب القدس ۱۵۷ ح	ملك الموت ۲۸۵ ؛ — النور (عالم النور)
المنقسم ۲۶۷	۲۳۳ ح ، ۲۳۴ ح
المنقوش ۲۴۴	الملكات ۲۵۵
النير ۱۲۳	الملكوت ۱۵۷ ، ۲۰۱ ، ۲۴۵
الواجيد ۲۴۲	ملكوت السماوات ۲۳۵ ح
الواليه ۱۸۷ ح ، ۱۹۸ ؛ — الثلثة ۱۵۴	اللكة النامة الطاسة ۳۰۸
۲۶۹	الملوك الحكماء ۳۰۶
موجب النور المدبر ۲۲۲	المناظرة ۱۵۹ ، ۲۱۲ ح

- الموجود ٦٦-٦٥
 الوجودات القاهرية ١٨٤
 موسى بن عمران ع ٢٣٤ ح
 الموسيقى ٢٠٤ ح
 ميانج ٢٣١
 الميزان ٢٩٠
 الميل ٩٦-٩٥
 مينوي (mainyava, mênók) ١٥٧ ح
 ن
 النار ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،
 ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦-١٩٧ ، ١٩٧ ح ،
 ١٩٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٥ ؛
 — ذات النور ١٩٢-١٩٣
 النارية ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٨
 النازلون ٢٤٦
 الناسوت ٢٠١ ، ٢٠٣
 النافث القدسي ٢٥٩
 الناقصون ٢٤١ ح
 النبات ١٦٥ ، ٢٦٩
 النبيون ٢٤٧
 النجم البسانی ٢٩٠
 النزول ١٤٠ ح ، ١٤٥ ح ؛ — العلى ١٥٣
 النسب ١٥٥ ، ١٦٩ ، ١٨٤ ؛ — العقلية
 ١٧٦ ح ، ٢٠٠ ؛ — الوضعية ٢٠٠ ؛
 — القاهرة ١٧٦
 النسبة الاولى العقلية ١٤٩ ح ؛ —
 الايجابية ٥٧ ؛ — التصديقية ٥٧
- نطاق الجبروت ٢٤٦
 النظام ١٥٣ ؛ — الاثم ١٣٧
 النظائر ٢١٣ ح
 النفس ٧٣ ، ٩٠-٩٢ ، ١٤٩ ح ، ١٥٣ ح ،
 ٢٤٤ ، ٢٥٢ ح ؛ — النفس الشريف
 ١٦٣ ح ؛ — الكلية ٢٨٤ ح ، ٢٩٠ ح ،
 ٢٩٣ ؛ — المتعلقة ٣٠٨ ؛ — الناطقة
 ١٤٧ ح ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
 ٣٠٧ ؛ — النباتية ١٦٥
 نفس الفلك الاول (— الثاني ... الى
 التاسع) ٢٦٥
 النفوس ١٠٦ ح ، ١٥٤ ، ١٥٨ ح ، ١٦٥ ،
 ٢٠١ ح ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٦٩ ؛ —
 الامارة واللواة ٢٨٦ ح ؛ — البشرية
 ١٩٧ ح ؛ — الجزئية ٢٨٤ ح ، ٢٩٢ ؛
 — الفلكية ٩٧ ح ، ١٥٢ ح ، ١٥٣ ح ،
 ١٦٤ ح ، ٢٤٤ ح ، ٢٧٨ ح ؛ — القدسية
 ٢٠٨ ؛ — الكاملة ١٩٧ ح ؛ — المتصورة
 ٢٢١ ؛ — المتعلقة ١٤٦ ح ؛ — المجردة
 ٢٥٢ ؛ — الناطقة ١٤٦ ح ؛ — الناقصة
 ٢١٩ ح
 نفوس الافلاك ٩٦ ، ١٨٤ ح ، ٢٣٥ ح ؛
 — الكاملين ٢٣٥ ح ؛ — الكواكب
 ١٩٧ ح
 النفي ٣٠
 النقص ٨٧ ، ١١٩-١٢٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،
 ١٨٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٠

١٨٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٧ ح، ٢٥٢؛
 - الشارق ١٢٩ (- العارض المجرد)
 ١٢٩ ح؛ - الشعاع ٢٠٧؛ - العارض
 ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١١٧،
 ١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٨، ١٩٦،
 ٢٠٦، ٢١٧، ٢١٩ ح؛ - العالي
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ - العظيم ١٢٨؛ - الفيض
 من العقل ٢٥٩ ح؛ - في نفسه لغيره،
 في نفسه لنفسه ١١٧؛ - القاهر
 ١٥٤، ١٦٠، ١٦٥، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣؛ - القاهر
 الفيض ١٩٥؛ - القاهر الفيض
 للنوع ١٩٣؛ - القايم ١٢١، ١٣٣،
 ١٥٥ ح؛ - القدسي ٢٢٣؛ - القهار
 ١٢١؛ - القيوم ١٢١؛ - لذاته
 ١٥٢؛ - لغيره ١١٠؛ - لنفسه ١١٠،
 ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢١؛ -
 المبصر ١٣٥؛ - المتصرف ١٦٦،
 ١٦٧، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٢٠؛ -
 التالي ٢٤١ ح؛ - المجرد ١٠٧،
 ١١٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٣٣،
 ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٩٥، ٢١٧،
 ٢٣٦؛ - المجرد الثني ١٢٢؛ -
 المجرد المدير ١٩٣، ١٩٤، ٢١٧،
 ٢٢٢، ٢٢٣؛ - المحرك ١٣٢؛ -
 المحض ١٠٧، ١١٠، ١١٣، ١١٤،

نقوش الكائنات ٢٣٦، ٢٣٧
 نواميس الفرس ١٥٨ ح
 النور ٥٢ ح، ١٠٦، ١٠٧-١٠٨، ١١٤،
 ١١٥، ١٢٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧،
 ١٦٢، ١٦٣ ح، ١٦٧، ١٨٨،
 ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٧،
 ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٣ ح-
 ٢٣٤ ح، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٧؛ -
 الآتم ١٣٣؛ - الاسفهد (Espahbad)
 ١٤٧، ١٤٧ ح، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٤،
 ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٣،
 ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨،
 ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٦؛ - الاسفهدى
 ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨؛ - الاظهير
 الاقهر ١٢٢ ح؛ - الاعظم الاعلى
 ١٢١؛ - الاعلى ١٧٨، ٢٢٤؛ -
 الاعلى الخالص ٢٢٣ ح؛ - الاقرب
 ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧،
 ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٨ ح، ١٥٤؛
 - الاقهر ٢٩٦؛ - الانقاص ١٣٣؛
 - البارق ٢٥٢، ٢٥٣؛ - الباصر
 ١٣٥؛ - البرزخي ٢٠٧؛ - التام
 ١٧٠، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٣؛ -
 الثاني (- الثالث... الخامس) ١٤٠؛
 - الجوهرى العى ١١٩؛ - السافل
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ - السافج ١٣٨، ١٤٠،

— المحضة ١٢٤	١١٧، ١٢٧، ١٥٣، ١٥٠، ١٦٠،
نوع الانسان ١٦٢	١٦٢، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٢٦،
النوع الباقي ١٦١ ح: — القايم النورى	٢٤١ ح: — المحيط ١٢١، ٢٥٥،
١٤٣: — المادى ١٥٩ ح	— المدير ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤،
النهاية ١٦٨	١٦٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٥، ١٩٦ ح،
النير الاعظم ١٧٢	٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣،
■	٢١٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٥٤، ٢٥٥،
الواجب ٢٧	— المركب ١٩٣: — المستعار ١٦٧،
واجب الوجود ٩٣-٩٤، ١١٦، ١٥٠،	— الاستفادة ١٢٧: — المصباحى
٢٦٤، ٢٦٣، ١٥٢	١٦٨: — الفيد ١٢٧: — القدس
الواجد ٢٦٧ ح	١٢١: — الناقص ١٣٦، ١٧٠،
الواحد ١٠٥، ١٢٥، ٢٦٦، ٢٦٧	١٩٥، ٢١٢: — الناقص المرضى
وادى ابن ٢٨٠: — مورچگان (رادى	٢١٣: — والظلمة ١٠
النبل) ٢٨٢	نور الانوار ١٢١-١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،
الواسطة ١٦٧، ١٧٠، ٢٢٦	١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤،
الواهب ٢٠١، ٢١٨	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١،
واهب الصور ٩٧ ح، ٢٦٥، ٢٦٨: —	١٤٦ ح، ١٤٧ ح، ١٤٨ ح، ١٥٠،
العلم والتأييد ٢٠١	١٥٤، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١،
الوجد الدائم ٢٦٩	١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦،
الوجوب ٥٧، ٦٩، ٨٤، ١٣٩	١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٥ ح، ٢١٣، ٢٢٣،
الوجود ٦٤-٦٧، ٨٤، ٩٣-٩٤، ١١٦،	٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٥،
١٣٤، ١٣٧، ١٨٦، ٢٦٦: —	٢٥٧، ٢٥٨: — السماوات والارض
المسكن ١٣٠١ الواجب ٣٠١	١٦٤: — النور ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣،
الوحدة ٦٧-٦٨، ٨٢، ٩١-٩٢، ١٠٥،	١٣٧، ١٣٨ ح، ١٦٤، ٢٩٦،
١٦١، ٢٠٢: — العبقية ١٤٥ ح	النورية ١١٤، ١٢٠، ١٣٤، ١٣٦،
الوحى التقديم ١١٤ ح	١٤٥ ح، ١٤٦ ح، ١٤٧، ١٤٨،
الوطن ٢٧٩: — الاصلى ٢٠٤ ح	١٦٨، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧ ح، ٢١٦،

- ١٢٣ ، ١٣٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ : —
 الظلمانية الجسائية ١٧٥ ح : —
 النورية ١٢٣ : — النورية الروحانية
 ١٧٥ ح : — النورية الشعاعية ١٣٨
 الهياكل ١٥٦ ، ٢٤٧ ح ، ٢٤٩ ح : —
 (عند الفرس) ٩٩٧ ح
 هياكل القربان ٢٤٥
 الهيكل ٢١٤ ، ٢٥٤
 الهبولى ٧٤-٨٧ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٩٢ ح ،
 ٢٦٨ ، ٢٨٣ : — المشتركة ١٩٣
 هبولى الافلاك ١٩٣
 ه
 الياس ١٨٨ ، ١٨٩
 ياجوج وماجوج ٢٨٥ ، ٢٨٦
 اليبوسة ٢٠٠ ح
 يحيى النحوى (Johannes Grammaticus)
 (Jean Philopon) ٢٠٠ ح
 اليسار ٢٨٠
 اليقين ٣٠٧ ، ٣٠٨
 اليمن ٢٧٧ ح ، ٢٧٩ ح ، ٢٨٠
 اليماني ٢٧٧ ح
 يمين ٢٨٠
 يناعيع الخمر والراى ١٥٧ : — النور ٢٢٤
 ينعوع البهاء ٢٤٥ : — الحيوة ٢٢٤ : —
 النور ١٩٦ ح : — النور والحيوة ٢٢٦
 يوذاسف نكاه كنيد به < يوذاسف >
 يوم القيامة ٢٤٨ .
 يونان ٤ ، ٥٢ ، ٣٠٦
- الوهم ٢٠٩ ، ٢١٠ ح : — والخيال ٢٨٦ ح
 الهادى ابن الخير اليماني ٢٧٧ ، ٢٨١
 الهبوط ٢٨٠
 الهدهد ٢٨٠ ، ٢٨٢
 هرمس (Hermès) ٥ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥٦ ،
 ١٥٧ ، ١٥٨ ح ، ١٦٢ ح ، ٢٢١ ح ،
 ٢٤١ ح ، ٢٥٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ،
 ٣٠٥ : — الهرامسة ٣٠٠
 الهند ١٥٦
 الهواء ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،
 ١٩٢ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٦٤
 الهوائية ٢٦٨
 هورخش (Hûrakhsh) ١٤٩
 هورقليا ٢٥٤ ، ٢٥٥ ح
 هوشك (Hûshang) ١٩٧ ح
 هوم ايزد (Hôm Izad) ١٥٨ ح
 الهوية ١٨٦
 الهيشات ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٩٣ ،
 ٢٥٦ ح ، ٢٦٣ : — الردية ٢٧٠ : —
 الظلمانية ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،
 ١١٢ ، ١١٩ ، ١٤٦ ح ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
 ٢٣٥ : — الفلكية ٢٢٠ : — النورانية
 ١٠٦ ح : — النورانية الروحانية ١٦٠ ،
 ١٦٠ ح : — النورية ١١٠ ، ١١٢ ،
 ١٤٦ ح ، ٢٠٥ ، ٣٠٨
 الهيشة ١٣ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
 ١٦٧ ، ١٧٢ : — الظلمانية ١٠٧

فهرست مجموعه

كتاب حكمة الاشراق

صفحة

٢

٩

المقدمة لشمس الدين محمد الشهرزورى

المقدمة للمصنف

القسم الاول

فى ضوابط الفكر

المقالة الاولى

فى المعارف والتعريف

١٤

الضابط الاول : فى دلالة اللفظ على المعنى

١٥

الضابط الثانى : فى مقام التصور والتصديق

١٥

الضابط الثالث : فى الـمـامـيـات

١٦

الضابط الرابع : فى الفرق بين الـاـهـراض الداتية والقريبة

١٧

الضابط الخامس : فى ان الكلى ليس بوجوده فى الخارج

١٨

الضابط السادس : فى معارف الانسان

١٨

الضابط السابع : فى التعريف وشرايطه

١٩

فصل : فى الحدود الحقيقية

٢٠

قاعدة اشراقية : فى هدم قاعدة المشايخ فى التعريفات

المقالة الثانية

فى الحجج وعبادتها

٢٢

الضابط الاول : فى رسم القضية والقياس

٢٤

الضابط الثانى : فى اقسام القضايا

٢٧	الضابط الثالث : في جهات القضايا
٢٩	حكمة اشراقية : في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية
٣٠	الضابط الرابع : في التناقض وحده
٣١	الضابط الخامس : في العكس
٣٣	الضابط السادس : في ما يتعلّق بالقياس
٣٤	دقيقة اشراقية : في السلب
٣٦	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثاني
٣٧	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثالث
٣٩	فصل : في الشرطيات
٤٠	فصل : في قياس الخلف
٤٠	الضابط السابع : في موادّ الأقيسة البرهانية
٤٢	فصل : في التمثيل
٤٤	فصل : في اتقسام البرهان الى برهان لمّ وبرهان ان
٤٥	فصل : في بيان المطالب

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين

٤٦	الفصل الأول : في المغالطات
٥٤	الفصل الثاني : في بعض الضوابط وحلّ الشكوك
■	قاعدة : في التوهمات للشئ
■	قاعدة : في القاعدة الكلية
٥٦	قاعدة واعتذار
٥٨	قاعدة : في هدم قاعدة المشائين في العكس
٦١	الفصل الثالث : في بعض الحكومات في نكت اشراقية
٦١	مقدمة

- i. حكومة : فى الاعتبار العقلية ٦٤
- فصل : فى بيان ان المرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ٧٢
- ii. حكومة أخرى : فى بيان ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شىء من الاشياء ٧٣
- iii. حكومة أخرى : فى ابطال الهيولى والصورة ٧٤
- iv. حكومة : فى ان هيولى العالم العنصرى هو المقدار القايم بنفسه ٨٠
- v. حكومة أخرى : فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة ٨٠
- قاعدة : فى ابطال الجوهر الفرد ٨٨
- قاعدة : فى ابطال الخلاء ٨٩
- vi. حكومة : فيما استدل به على بقاء النفس ٩٠
- vii. حكومة : فى المثل الاملاطونية ٩٢
- قاعدة : فى جواز صدور البسيط عن المركب ٩٤
- viii. حكومة : فى ابطال جسمية الشعاع ٩٧
- ix. حكومة : فى تعضيف ما قيل فى الابصار ٩٩
- قاعدة : فى حقيقة صور الرايا ١٠١
- x. حكومة : فى السموعات وهى الاصوات والحروف ١٠٣
- فصل : فى الوحدة والكثرة ١٠٥

القسم الثانى

فى الانوار الالهية

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها

المقالة الاولى

فى النور وحقيقته

ونور الانوار وما يصدر عنه اولاً

- i. فصل : فى ان النور لا يحتاج الى تعريف ١٠٦
- ii. فصل : فى تعريف الفنى ١٠٧

١٠٧. فصل : فى النور والظلمة
 ١٠٩. فصل : فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد
 ١١٠. فصل اجمالى : فى ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد
 ١١١. فصل تفصيلي : فيما ذكرناه ايضاً
 ١١٤. حكومة : فى ان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته
 ١١٧. فصل : فى الانوار وأقسامها
 ١١٩. فصل : فى ان اختلاف الانوار المجردة هو بالكمال والنقص لا بالنوع
 ١٢١. فصل : فى نور الانوار

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

- i. فصل : فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد
 ii. فصل : فى ان أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد
 iii. فصل : فى أحكام اليرازخ
 iv. فصل : فى بيان ان حركات الافلاك ارادية ، وفى كيفية صدور
 ١٣١. الكثرة عن نور الانوار
 ١٣٣. قاعدة : فى كيفية التكثر
 ١٣٤. قاعدة : فى جود نور الانوار
 ١٣٤. قاعدة : فى المشاهدة
 قاعدة اخرى اشراقية : فى ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع
 ١٣٥. ذلك النور على من يشاهده
 v. فصل : فى ان لكل نور عالٍ قهراً بالنسبة الى النور السافل وللعاقل
 ١٣٥. محبة بالنسبة الى العالى
 vi. فصل : فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبة للنور العالى
 ١٣٧. فصل : فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شيء عنه
 ١٣٨. فصل : فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها

- ix. فصل : فى تنمّة الكلام على الثواب وبعض الكواكب ١٤٩
 x. فصل : فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراف ١٥٠
 xi. فصل : فى قاعدة الامكان الاشراف على ما هو سُنّة الاشراف ١٥٤
 قاعدة : فى بيان جواز صدور البسيط عن المركّب ١٦٥
 قاعدة : فى بيان أقسام أرباب الانواع ١٦٥
 xii. فصل : فى بيان عدم تنامى آثار العقول وتناهى آثار النفوس ١٦٧

المقالة الثالثة

فى كَيْفِيَّة فعل نور الانوار والانوار القاهرة
 وتنميم القول فى الحركات العلوية

- i. فصل : فى بيان أن فعل الانوار أزلى ١٧١
 ii. فصل : فى بيان أن العالم قديم وأن حركات الافلاك دورية تامة ١٧٢
 iii. فصل : فى تنمّة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى
 أزلية الزمان وأبدية ١٧٧
 iv. فصل : فى بيان أن حركات الافلاك لنيل أمر قدسى للبدن ١٨٣
 قاعدة : فى بيان أن المجعول هو الهابة لا وجودها ١٨٦

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ وهيشاتها
 وتركيباتها وبعض قواها

- i. فصل : فى تقسيم البرازخ ١٨٧
 ii. فصل : فى بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار الجوهرية أو المرضية ١٩٣
 iii. فصل : فى بيان الاستعالة فى الكيف التى هى تغير فى
 الكيفيات لا فى الصور الجوهرية ١٩٨
 iv. فصل : فى الحواس الخمس الظاهرة ٢٠٣
 v. فصل : فى بيان أن لكل صفة من صفات النفس نظيراً فى البدن ٢٠٤
 vi. فصل : فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ٢٠٦

- vii. فصل : فی آن الحواس الباطنة غیر منحصرة فی الخمس ٢٠٨
viii. فصل : فی حقيقة صور المرايا والتخیل ٢١١

المقالة الخامسة

فی المعاد والنبوات والمعانيات

- i. فصل : فی بیان التناسخ ٢١٦
ii. فصل : فی بیان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور ٢٢٣
iii. فصل : فی بیان أحوال النفوس الانسانية بعد الفارقة البدئية ٢٢٩
iv. فصل : فی الشر والشقاوة ٢٣٥
قاعدة : فی كيفية صدور المواعيد الغير المتناهية من الطوبىات ٢٣٥
v. فصل : فی بیان سبب الانفارات والاطلاع على المعنیات ٢٣٦
vi. فصل : فی أقسام ما يتلقى الكاملون من المعنیات ٢٤٠
vii. فصل : مسطور فی لوح الذكر المبين ٢٤٤
viii. فصل : وارد آخر ٢٤٨
ix. فصل : فی أحوال السالکين ٢٥٢
x. وصية المصنف ٢٥٧

رسالة فی

اعتقاد الحكماء

٢٦١

قصّة الغربة القرية

با ترجمه وشرح فارسی

٢٧٣

ذیل : متغیباتی از هر دو شرح راجع به مقدمه کتاب حکمة الاشراق ٢٩٨

فهرست کلى مشتمل بر اصطلاحات ونامهای شخصها و جایها و کتابها ٣٠٩

فهرست مجموعه ٣٤٤

SOMMAIRE

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION	1
II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE» ...	5
III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES	
1. Le plan et l'idée du livre	19
2. La Source «orientale»	31
3. Les Lumières Archangéliques : Monde des «Mères» et Archanges-Archétypes	39
4. Memento d'extase	55
5. La lignée des commentateurs	59
6. Les deux grands commentaires de Shamsaddin Shahrâzûrî et de Qo/baddîn Shîrâzî	64
7. Les manuscrits	71
IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES	
1. Le contenu de l'Épître	79
2. Les manuscrits	83
V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL	
1. Le texte du Récit	85
2. Les manuscrits	92
3. Perspective	95
Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits	100

Textes

Kitâb <i>Hikmat al-Ishrâq</i>	FV - I
Risâla fi 'Itiqâd al- <i>Hokamâ'</i>	FVF - FVI
Qissat al-Ghorbat al-gharbiya	FV - FVF
Appendice: extraits des commentaires relatifs au prologue du Kitâb <i>Hikmat al-Ishrâq</i>	FVA - FVA
Index des termes techniques et des noms propres	FV
Table	

Les indications éventuellement données dans l'apparat critique le sont également en persan. Suivant les règles en usage pour les éditions classiques, il n'est point fait d'appel de note en cours du texte. Toutes les autres indications concernant la disposition des sigles ont été données précédemment.

Comme le montre le tableau récapitulatif ci-dessus, un certain nombre des manuscrits sur lesquels est basée la présente édition des œuvres de Sohrawardî, proviennent de bibliothèques de Turquie. Que ce me soit l'occasion de formuler de nouveau mon souvenir reconnaissant pour les amis et pour les autorités turques qui pendant les années d'un studieux séjour, m'avaient aidé à rassembler le premier matériel nécessaire pour l'édition du *Corpus* sohrawardien.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion au cours de ces Prolégomènes de mentionner l'aide confraternelle reçue de quelque *mostashriq*... je veux dire de quelque membre de la famille de l'Orientalisme dispersée de par le monde. De chères amitiés iraniennes y ont été nommées en bonne place, et il m'est agréable de dire quel encouragement elles ont été au cours des années qu'ont exigées la préparation et l'impression de ce volume. L'intérêt toujours en éveil pour ce qui se passait dans mon «laboratoire» *ishraqî*, m'était un précieux stimulant. Une nouvelle étape est maintenant franchie, avec l'espoir d'avoir contribué un peu à l'avenir des études philosophiques en Iran.

Je voudrais encore mentionner spécialement ici M. Mahdî Bayânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale Ferdoust; M. Sharîfî, Directeur de la Bibliothèque du Parlement (Majlis); M. Javâd Kama-liân, mon assistant au Département d'Iranologie.

Enfin, je tiens à remercier cordialement le dévoué personnel iranien de notre petite imprimerie, qui avec un outillage des plus réduits, a réussi à mener à bien la fabrication du présent volume.

TÉHÉRAN

Mai 1952

Ordibehesht 1331

Henry Corbin

la : variante de ms. donnée par Shahrâzûrî (exceptionnel).

Ir : passages extraits du commentaire.

Iz : leçon des *lemmata* expressément confirmée par le commentaire.

(Ir)Tu : passage extrait du commentaire de Qosbaddîn ayant son équivalent dans celui de Shahrâzûrî.

2. *Risâla fi l'iqâd al-Hokamâ'.*

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Persan 992. Daté 659 h.

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement, n° 630. VIII^{me} s. hég.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247. Daté 775 h.

D = Téhéran, Coll. Fakhraddîn Nasîrî. XI^{me} s. h. (Copie Mir Dâmâd, cf. supra pp. 84-85).

3. *Qissat al-Ghorbat al-gharbiya.*

B = Brousse, Emîniye 1500/160. Texte arabe et paraphrase persane.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Persan 992. Daté 659 h.

A = Istanbul, 'Ashîr I 451. Daté 706 h.

Aa : gloses explicatives.

R = Istanbul, Ragîp 1480. Daté 732 h.

Rt : corrections marginales.

Ra : gloses marginales ou interlinéaires.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821. Daté 744 h.

Pa : gloses explicatives.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217. Daté 865 h.

Z = Istanbul, Université, Arabça Yazma 935. Non daté. Récent.

Zt : corrections marginales.

Za : gloses explicatives.

< > indique tout élément de texte dont l'interpolation s'est avérée nécessaire.

+ indique une addition dans les mss. annoncés par les sigles.

— indique une omission dans les mss. annoncés par les sigles.

() enclose une observation de l'éditeur.

N. B. — Les références *qorâniques* sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran (Éd. Islâmiya, Téhéran 1363). La numérotation des versets correspond, à très peu d'exceptions près, à celle de l'ancienne édition Flügel. Les références sont données en note sous la forme persane habituelle, v. g. سورة ٣٥ (الطاهر) آية ١.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES SIGLES DES MANUSCRITS

1. *Kitâb Hikmat al-Ishrâq.*

T = Téhéran, lithographie 1315 h. J. Texte avec le commentaire de Qoʿbaddîn Shirâzi.

Ta : variantes de mss. données par Qoʿbaddîn dans son commentaire.

Tu : passages extraits du commentaire de Qoʿbaddîn.

(Tu)T : passage extrait du commentaire, surligné dans la lithogr. comme s'il appartenait au texte.

(Tu)Ir : passage extrait du commentaire de Shahrâzûrî ayant son équivalent dans celui de Qoʿbaddîn.

Ti : correction interlinéaire dans la lithographie, se rapportant au texte.

Tut : correction se rapportant au commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252. Daté 679 h. — Texte seul.

Ha : corrections marginales.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3274. Daté 708 h. — Texte seul.

Et : corrections marginales.

M = Téhéran, Collection du professeur Meshkât (Bibliothèque de l'Université de Téhéran). Daté 718 h. — Texte avec le commentaire de Qoʿbaddîn.

Ma : variantes de mss. données dans le commentaire.

Mu : passages extraits du commentaire.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480. Daté 734 h. (Majmû'a : 731-735 h.). — Texte seul.

Rt : corrections marginales.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Arabe 498. Daté 732 h. — Texte avec le commentaire de Qoʿbaddîn.

Fa : variantes de mss. données dans le commentaire.

Fu : passages extraits du commentaire.

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230. — IX^e siècle hég. — Texte avec le commentaire de Shahrâzûrî.

mân la Perse mieux qu'à nul autre, s'applique cette sentence célèbre du VI^m Imâm shi'ite, l'Imâm Ja'far, à son tour le Shaikh al-Ishrâq, l'auteur du Récit de l'Exil occidental, mérite plus que tout autre, de guider la théorie idéale des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse répéter cette prière : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi¹⁸⁰. »

roïsme temporel par dévouement à la cause shi'ite, et s'exhaussant en ardent désir de vie éternelle dans le soufisme des vocations mystiques. Cf. Salmân Pâk, p. 42. A son tour, la tropologie du Récit sohrawardien de l'Exil occidental éveille l'Étranger à la conscience de soi, pour qu'il ose le défi : s'exiler de l'Exil.

180. Cf. Massignon *ibid.* p. 4, et Majlisi, *Bi'âr al-Anwâr* T. xxii (non pas xxv) lith. Téhéran 1303, p. 299 dernière ligne, le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shi'ites à la tombe de Salmân.

telle «assomption» fut à la source de la gnose en Islam, on entrevoit en quel sens il sera vrai de dire qu'en la ferveur et la foi d'un Sohrawardî, le vieil Iran «contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes¹⁷⁸.»

Ainsi la situation est-elle beaucoup trop complexe pour se réduire à la question de savoir si la philosophie de Sohrawardî représente une réaction contre l'Islam, ou bien si elle tente d'incorporer à l'Islam un nouveau «synchrétisme». Ce serait poser la question en termes simplistes, telle que pouvaient la concevoir les juristes qui tramèrent le procès de Sohrawardî à Alep. Ni la hauteur d'horizon ni le geste la montrant n'étaient à la portée de personne ni de rien qui eût un caractère officiel et institutionnel. Aux yeux de l'orthodoxie le «shaikh martyr» (shahîd) est resté le shaikh «mis à mort» (maqtûl).

Son œuvre immense est restée peut-être inachevée; nous avons pu jusqu'ici en relever une face. C'est qu'elle ne cessa de vivre chez tous les Ishrâqîyûn dont l'Iran et l'Inde, notamment, furent la patrie terrienne. Ces membres de la famille de l'Ishrâq furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent «l'appel du côté droit de la vallée, du fond d'un buisson» (28/30), l'Appel du «côté oriental» qui s'élève au cœur du Récit (p. 279) et qui, pour «rap-peler» de l'exil, doit commencer par éveiller la conscience de l'Exilé. L'invocation qui revient comme un refrain dans un des psaumes de Sohrawardî: «Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière» — fait écho à la foi de ceux qui savent que «les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière» (Jean 1/5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants «a commencé expatrié (*gharib*) et redeviendra expatrié comme au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient!¹⁷⁹» S'il est bien vrai qu'à Sal-

178. L. Massignon, Salmân Pâk... p. 11, montrant comment la foi nouvelle pouvait illuminer la vision d'un milieu d'antique culture. «Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam.» Ibid.

179. ان الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغريباء. Majlisî, Biḥār al-Anwār T. III lith. Téhéran 1306, p. 292 l. 35 ss., où le texte est accompagné d'une exégèse historicisante assez inoffensive. Comme l'a montré M. Massignon, le cas de Salmân le Pur exemplifie par excellence la suprême vocation de l'Exil et de l'Exilé, entraînant à l'hé-

exclure. Loin de là, il l'a vécu dans sa pureté, mais cette pureté même est celle que définit précisément le Récit de l'Exil occidental.

Visionnaire de l'Orient des Lumières, exilé à l'Occident terrestre, nostalgique épris de ces « Formes de jeunesse et de Lumière » que sont les Lumières archangéliques victoriales, fasciné par le monde des « Mères » ou Lumières infinies au-delà du Ciel des Fixes, — il a voulu revivre et reproduire en lui-même, et ensuite rendre exprimable et communicable, le ravissement d'extase qui fut celui de Zarathoustra aussi bien que celui de Mohammad en la nuit du « Mi'râj ». Nous avons insisté précédemment sur ce « ta'wil » : non plus une exégèse saisissant un texte mort, mais un exode qui s'empare d'une âme vivante, pour la reconduire à l'*avenir* de son origine.

Le sentiment de l'exil, la conscience de veiller à la frontière du pays d'origine qui est pour un temps nécessaire la région interdite (qu'elle s'appelle Orient des Lumières, Sources du Xvarnah, Yemen ou tout autrement), — c'est la tonalité affective fondamentale du gnostique ; elle est commune à tous les membres de toutes les familles de la Gnose, chrétienne, manichéenne ou islamique, et elle les caractérise.

Aux prises avec les religions de la lettre et de la loi, ce que ces Étrangers ont à opposer, ce n'est ni un essai de conciliation dialectique, ni un système de réfutation rationnelle. Ils doivent accomplir leur Retour, et par là même convertir, ramener toute chose et toute forme, figée dans la servitude d'illusoires triomphes, à leur origine de lumière et de vie. Et c'est cela même, étymologiquement, le « ta'wil », l'*exegesis* qui, accomplie par l'Exilé, a la valeur d'un *exode*, c'est-à-dire d'un Retour non pas à quelque patrie terrienne, mais à ce qui est éternellement Origine. Le projet d'un Mânî embrassait à la fois, pour les conduire à leur éclosion, bouddhisme, zoroastrisme et christianisme. L'exilé du Récit sohrawardien, c'est-à-dire de son propre aveu l'auteur lui-même, peut à l'image d'un Mânî mourant, « sortant d'Égypte », reconduire, lui aussi, le vrai et pur Islam à l'*éclosion* de son origine, et en même temps, et par là même, reconduire à leur origine et à leur vérité tous les symboles religieux (hermétistes, zoroastriens, manichéens, chrétiens) dont il assume la charge. C'est alors, en sa personne, l'Islam qui, en se transfigurant, assume ce Retour et cette transfiguration des symboles. Et si une

« quarante jours » de retraite spirituelle exigés par l'auteur pour entraîner l'aspirant à la lecture de son livre, il nous en faudra sans doute plus encore pour achever ce que nous entrevoyons. Il y aura encore à lutter avec le chaos des manuscrits, et avec l'ampleur des pensées d'une âme que la mort arracha, en pleine jeunesse, à sa présence terrestre. Nous avons du moins son testament spirituel; tout le livre « *Hikmat al-Ishrâq* » a ce sens, les dernières pages nous en assurent, puisqu'il doit être le remplaçant, le *khalife* du shaikh auprès des *Ishrâqiyân*.

Une question reste posée, et nous ne l'avons pas éludée. Il y a dans les « *Mofâraât* » une allusion aux « stations secrètes » que recèle le « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* »; il y a plusieurs allusions à un procédé d'écriture spéciale, il y a l'injonction de recourir au « *Qâ'im bi'l-kitâb* ». La mort prématurée du jeune shaikh, victime à Alep des fanatiques et de l'entourage de Salâhaddîn (Saladin), n'a-t-elle pas empêché une grande pensée instauratrice d'atteindre à son plein épanouissement? Il restait beaucoup à dire. Les dimensions restreintes du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » sont hors de proportion avec l'immensité du projet. La seconde partie du livre, l'essentielle, tient, sans les commentaires, en une centaine de pages. Elle donne à plus d'une reprise, l'impression qu'elle énonce plutôt un programme.

La ferveur zoroastrienne ferait peut-être penser à certaines tentatives antérieures signalées en Iran, par exemple celle de cet adolescent du nom d'Ibn Abî Zakariyâ Tammâmî qui au IV^{me}/X^{me} siècle s'annonça comme le prophète d'une sorte de zoroastrisme réformé¹⁷⁷. Il y aurait à craindre pourtant que la comparaison ne soit pas à la mesure du projet de Sohrawardî et de son instauration. Certes, il a heurté de front les représentants officiels des institutions islamiques. Le « shaikh martyr » n'avait rien à ménager, rien à sauvegarder : ni institution politique, ni confessionnelle, ni sociale. Il fut vraiment et intégralement le *javânmard*, le chevalier de son âme, au service du projet inspiré à celle-ci « par l'Esprit-Saint lors d'une journée merveilleuse », et guidé par le seul amour de la Sophia divine qui embrasa l'extase du roi Kay Khosraw. Mais le pur Islam spirituel, jamais il ne l'a rejeté, jamais il ne voulut ni n'eut à s'en

177. Cf. Bîrûnî, *Chronologie*, p. 213.

fragments de Sohrawardî. Daté 865 H. Le texte de la *Ghorba* se trouve aux fol. 209v-211.

Z = Istanbul, Riza Pasha 2043 (- Université, Arabça Yazma 935. Cf. Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 77). Majmû'a, 130 x 210 mm. 87 fol. Non daté. Moderne. Le texte de la *Ghorba* remplit les fol. 1-3v. Le reste du ms. est occupé par le Kitâb al-Tahâra de Maskôyé.) Le ms. a été copié à Téhéran par Hâjji Mohammad ibn Mûsâ Rezâ Teherânî. Excellente naskhî persane.

Ce ms. ne contient pas le prologue. En revanche, on remarquera la précision des premières lignes rappelant qu'en ce Récit symbolique Sohrawardî a imité le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Et, trait peut être significatif de ce manuscrit copié en Iran, Sohrawardî n'y est pas désigné comme le shaikh «maqtûl» (mis à mort, assassiné), mais comme *al-shaikh al-sâ'id al-shahîd*, le «bienheureux shaikh martyr.» (p. 274 n.)¹⁷⁶

Zt : correction marginale (exceptionnelle).

Zα : gloses explicatives (très peu nombreuses).

3. Perspective.

C'est sur la mention du plus récent de nos manuscrits, faisant mémoire du «shaikh martyr», que peuvent se clore les prolégomènes du présent volume. Elle exprime, telle qu'elle apparut aux yeux de ceux pour qui elle fut signifiante, la vocation du jeune shaikh. Deux des œuvres qui figurent ici même, formulent dans leur intitulation le «chiffre» de sa biographie spirituelle la plus intime : de «l'Orient des pures Lumières» à «l'Exil en Occident». Il ne s'agit pas ici de conclure, simplement de marquer une étape sur la route d'une longue entreprise. Celle-ci passe désormais sous une voûte dont les retombées nous apparaissent sûres et distinctes, où qu'elle conduise. S'il nous a fallu pour élever l'édifice, beaucoup plus longtemps que les

176. La dénomination, fréquente dans les bibliographies, de «shaikh maqtûl» est inutilement désobligeante. Une phrase de Ma'sûm 'Alî-shâh résume la situation : «که او را شیخ اشراق میخوانند» : شهاب الدین اکبر... (Tarâ'iq II 143). Nous en reterons donc à *Shaikh al-Ishrâq* et *Shaikh shahîd*.

personne) réfère à son propre «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*». Ce même traité est cité par Qoṣbaddīn dans son commentaire (cf. ici même, appendice p. 299 l. 11-12). La bibliographie d'Avicenne s'avère comme si complexe, dans l'état de dispersion des mss. inédits, que chaque orientaliste se doit d'apporter occasionnellement son concours au savant qui a eu l'abnégation de l'entreprendre.

R = Istanbul, Ragip 1480, fol. 311v-312v (H. Ritter, Phil. IX n° 19, cf. supra p. 77). Daté 732 h. De la même main que le «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*»; le copiste, le même Khorâsânien qui a signé les autres risâla, atteste qu'il a collationné et corrigé dans la mesure du possible :
كتبه بدر النوى «*الخراساني*» بالمدنية السلطانية... وقابل وصح بقدر الامكان

Rt : corrections au texte, portées en marge ou dans l'interligne.

Rα : commentaire, ou plus exactement équivalences des expressions «chiffrées», transposées dans le lexique philosophique courant. Les mots sont suspendus dans l'interligne à l'expression qu'ils traduisent, ou bien portés en marge avec un petit signe de référence.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821, fol. 8v-9. Daté 744 h. (1343).

Je remercie M. Georges Vajda d'avoir amicalement appelé mon attention sur l'existence de cette copie passée inaperçue de l'ancien catalogue, mais qui n'a pas échappé à sa minutieuse et savante révision¹⁷⁵. Le manuscrit mesure 230 x 150 mm.; aussi le copiste écrivant en travers des pages d'une écriture très serrée, sans blanc ni marge, a-t-il réussi à faire tenir notre texte en une quarantaine de lignes sur les faces 8v et 9.

Pα : le début de la copie (jusqu'au § 9 de notre édition) contient dans les interlignes, de la même manière que le ms. R, quelques gloses explicatives des expressions symboliques.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217 (H. Ritter, Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 80). Majmû'a 256 x 142 mm., 243 fol. Contient 14 traités ou

Il porte également le titre de «*Maqâmât al-Sûfiya*», cf. H. Ritter, *Philologika* ix p. 282 n° 27.

175. Cf. Georges Vajda, Quelques notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (*Estratto della Rivista degli Studi Orientali* xxv 1950) p. 8.

71 fol. La dernière partie est datée de 706 h. La *Qissat al ghorba* occupe les fol. 30-35v.

À : à la suite du texte, aux fol. 35v-37, est donné un petit commentaire, plus exactement un lexique technique donnant en concepts philosophiques courants l'équivalent des « chiffres » du Récit. Mais, tandis que la paraphrase de B forme un texte continu, on a l'impression qu'ici un copiste de bonne volonté a ramassé dans les interlignes et les marges de manuscrits tels que ceux décrits ci-après, toutes les équivalences qui y étaient insérées. Malheureusement il n'y a pas regardé de très près, et l'opération de ramassage s'est conclue en un certain pêle-mêle. Comme il en a mis ensuite le résultat bout à bout, à la façon d'un texte bien rédigé, il n'est pas rare que se produise un inintelligible coq-à-l'âne. Dans ce cas on a renoncé à lui faire un sort dans l'apparat critique.

Ce manuscrit nous fournit l'occasion de remarques bibliographiques assez importantes. Il est arrivé plus d'une fois qu'un même opuscule soit attribué tantôt à Avicenne tantôt à Sohrawardî (v.g. le *Mi'râj Nâmâh*). Dans la bibliographie d'Avicenne dressée par le R. P. G.-C. Anawâtî¹⁷³, il était inévitable, vu l'état général des textes, que des déplacements de ce genre se produisissent. C'est ainsi que sous le n° 219, consacré au Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, on trouve mentionné (au bas de la p. 275) le manuscrit 'Ashir 441, fol. 19v-21. Or, ce ms. est porté par H. Ritter (*Philologika* IX p. 279 n° 19, 'Ashir II 441) parmi les manuscrits de la *Ghorba*. Je n'ai pu voir moi-même ce manuscrit jadis (sans regret, puisque l'on en attestait la mauvaise écriture et l'âge récent). En tout cas, les mots de l'*Incipit* et de l'*Explicit* cités dans la *Bibliographie* (p. 275 en haut) ne laissent aucun doute : il s'agit bel et bien de la *Ghorba* de Sohrawardî.

Enfin, par souci de rendre son bien à notre shaikh, signalons encore ceci : l'ouvrage porté au n° 236, p. 293 de la même *Bibliographie*, n'est certainement pas d'Avicenne. D'après les titres de chapitres cités là même (p. 294) il ne peut s'agir que de « *Kalimat al-Tasawwuf* » de Sohrawardî¹⁷⁴, traité dans lequel celui-ci (parlant à la 1^{re}

173. Essai de bibliographie avicennienne, par. G.-C. Anawâtî (Ligue Arabe. Direction Culturelle). Le Caire 1950.

174. Traité mentionné sous le n° 13 dans le catalogue Shahrazûrî.

Il est impossible en effet d'insister plus longuement ici sur ces problèmes complexes. Leur énoncé en tout cas suffit à prouver que l'on ne peut avoir l'espoir de les préciser, qu'à la condition de disposer de textes préalablement bien établis. C'est la pénible tâche de philologue et d'éditeur critique qui, dans l'orientalisme, commence par s'imposer au philosophe, celle à laquelle nous avons dû nous astreindre pour le *Corpus* sohrawardien.

2. Les manuscrits.

B = Brousse, Eminiye 1500/160. C'est le manuscrit dont nous avons rapporté la découverte dans le paragraphe précédent. 180 x 135 mm. (125 x 90). Il se compose de deux cahiers de papier, non cousus. L'ensemble totalise 20 feuillets, avec une pagination tardive allant de 1 à 37 et ne tenant compte que des feuillets écrits. Le titre se trouve au verso du fol. 20 : كتاب نعمة غربة (كلدا) النظرية للشيخ الإمام شهاب الدين : السهروردي < دي > .

Le manuscrit n'est pas daté, mais il est certainement ancien. Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent, la disparition d'un double feuillet qui nous prive de la fin. Le texte arabe est écrit en une grande calligraphie naskhî caractéristique, exactement du même type que celle en laquelle est écrit le ms. du « Livre des LXX » de Jâbir ibn Hayyân (à Brousse également, Hüseyn Celebi, Ha'yet 15, daté de 688 h.). Encre très noire. Lorsque le texte arabe est seul, on compte 5 lignes par page. La paraphrase persane suit immédiatement chaque section du texte arabe ; elle est écrite en fine ta'liq, et est introduite chaque fois par le mot شرح écrit à l'encre rouge. Lorsqu'elle est seule, on compte 9 lignes par page.

Le sigle B réfère aussi bien au texte arabe qu'aux particularités de la paraphrase persane. Il précède ici les autres, vu l'importance de ce manuscrit bilingue, quelle qu'en puisse être la date exacte.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdoust, Persan 992. Majmû'a daté de 659 h., fol. 37v-41v.. Ce ms. a été décrit précédemment (cf. supra pp. 83-84)

A = Istanbul, 'Ashir 1 (Reis Mustafa) 451. (Cf. H. Ritter, *Philologika* IX p. 279 n° 19, et *Anhang* pp. 46-48) Majmû'a 160 x 120 mm.,

Les équivalences données dans la paraphrase du manuscrit de Brousse correspondent à peu près aux gloses marginales et interlinéaires des manuscrits qui en comportent. Mais il semble que les commentateurs aient embrouillé dans leur esprit le schéma angélogique de la Théologie dite d'Aristote, celui de l'Avicennisme, celui de l'Ischrâq. C'est ainsi, par exemple, que la personne du shaikh *yemenite* al-Hâdî ibn al-Khair, le «père» de l'Exilé ou pèlerin mystique, est interprété d'une part comme l'Intelligence agente, d'autre part comme la Première Intelligence ou Intelligence universelle. L'interprétation de la *Lampe* (p. 289 l. 6) comme signifiant l'Intelligence agente, est aberrante. Le pèlerin mystique déclare qu'il mit cette Lampe dans la «bouche du Dragon» (*jawzahar*). Le Dragon est un terme bien connu en astronomie et désigne les «nœuds de la Lune», c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du soleil. La «bouche» doit correspondre ici à la «tête du Dragon» (*ra's al-jawzahar*), c'est-à-dire au nœud montant, «celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique¹⁷².» On ne voit pas très bien la possibilité ni la signification d'un comportement envers l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, aussi surprenant que celui discerné par le commentateur. En outre cette Intelligence ayant été identifiée avec al-Hâdî, le pèlerin est encore, à ce moment du Récit, bien loin d'y être arrivé. Mais, lorsqu'il parvient au Sinaï, à l'oratoire de son «père», celui-ci fait allusion aux «aïeux», c'est-à-dire aux autres Intelligences qui le précèdent.

En revanche, on s'orientera vers une vision cohérente, qui imposera, il est vrai, tout un travail herméneutique préalable, si l'on se rappelle que la «lampe» est interprétée comme l'*intellectus adeptus* (*'aql mostafâd*) dans le commentaire du Verset de la Lumière par Avicenne, et si l'on se réfère à l'expérience du «*shaqq al-Qamar*» (la fission de la Lune) à laquelle nous avons fait précédemment une brève allusion (cf. supra pp. 52-54). Nous ne pouvons qu'annoncer ici ce que nous aurons occasion de développer ailleurs.

certaines thèmes de l'angélogie ismaélienne, beaucoup plus à cause de la résonnance, qu'en vue d'une solution unilatérale que ces Récits ne comportent probablement pas. Cf. supra chap. III §3.

172. Cf. Encyclopédie de l'Islam, art. *Jawzahar*, et ici même l'index s.v.

mot *منكوتها* p. 291 l. 8, et le texte reprenant p. 294 l. 6 au mot *مينا* du texte arabe ; 2° aux deux strophes finales 44-45, à partir des mots *بين نوم* p. 296 l. 6. La question se posait alors : fallait-il prendre son parti de cette lacune, quitte à laisser le lecteur iranien choir dans une déplorable brèche, en attendant d'y remédier un jour à l'aide d'un improbable manuscrit ? ou bien ne valait-il pas mieux y remédier dès maintenant ? Ici, le professeur Moh. Mo'in a bien voulu donner encore son aide amicale à Sohrawardi et à son éditeur. Il a suppléé à la fois au prologue et aux paragraphes manquants par une traduction persane qui allie à la rigueur et à l'élégance, quelque chose de l'archaïsme propre à l'original. Il a même poussé le scrupule jusqu'à reproduire pour les citations qorâniqes, l'ancienne version persane que donne le tafsir d'Abû'l Futûh Râzi. (VI^{me}/XII^{me}s.)¹⁶⁹. De tout cela, je le remercie chaleureusement.

Il n'est pas possible de déterminer quel est l'auteur de la paraphrase persane du manuscrit de Brousse, pas plus qu'on ne le peut jusqu'ici pour d'autres commentaires des Récits sohrawardiens¹⁷⁰. Certes, il est arrivé à Sohrawardi de se traduire lui-même en persan (Hayâkil, Alwâh), mais cela ne paraît être nullement le cas ici. Il y avait, semble-t-il, un certain nombre de « clefs » pouvant servir communément à plusieurs des Récits, et qui devaient être en main des premières générations de disciples. Cependant nos commentateurs les manient avec hésitation, et la lourdeur de leurs transpositions, procédant comme avec un code chiffré, brise et annihile l'élan de l'âme spontanément configuratrice de ses symboles. J'ai dit ailleurs le défaut de ces commentaires, nonobstant leur utilité, et l'embarras dans lequel ils nous mettent, notamment dans le cas présent¹⁷¹.

169. De même la citation, d'un intérêt capital, du Récit de Hayy ibn Yaysân figurant dans le prologue (p. 276 l. 5) reproduit le passage de la version persane mentionnée ci-dessus n. 20.

170. Mo'nîs al-'Oshshâq (Le familier des Amants mystiques); Awâz-e Parr-e Gobra'el (Le bruissement de l'Aile de Gabriel).

171. Cf. notre étude sur le Récit d'initiation... (supra n. 62). Là même on a essayé d'identifier la personne du Sage : Dixième Ange ? Première Intelligence ? Nature parfaite, ange personnel ? L'énoncé même de ces possibilités développe une thématique ayant sa loi propre, et ne comportant peut-être pas de « résolution ». On en a rapproché

une première et faible lueur qui nous permet de refaire, à la suite de l'auteur, le «ta'wil» sur la voie duquel il nous a précédés. Mais dès ce moment aussi, ces pauvres commentaires sont dépassés.

A la différence des autres Récits de Sohrawardî écrits en persan, le Récit de l'Exil n'était connu que dans sa rédaction arabe¹⁶⁸. Ici, je dois bénir un hasard auquel pourvut peut-être «l'ange de Sohrawardî», et qui me permit heureusement de disposer d'une ancienne version persane accompagnée d'un commentaire. Lors d'un séjour prolongé en Turquie, et à l'occasion d'un voyage à Brousse (octobre 1943) pour quelques recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques, je découvris dans l'une d'elles, tout à fait fortuitement mais non sans émotion, deux pauvres petits cahiers de vieux papier portant sur leur face visible, le titre de la *Ghorba*. Ce manuscrit est décrit ci-après. Il contient le texte arabe du Récit de l'Exil occidental, avec une version persane qui se double d'une paraphrase, explicitant les symboles autant qu'elle le peut; l'archaïsme même du persan dans lequel est rédigée cette version, permet de lui assigner un âge vénérable.

Cette «édition» arabo-persane présente le texte en le divisant en petites strophes. Quelques lignes du texte arabe sont chaque fois données, puis le mot شرح introduit la paraphrase persane. L'ordonnance de notre propre édition et la numérotation de nos paragraphes se trouvaient donc tout indiquées. Nous sommes arrivé ainsi à un total de 45 strophes; il faut y ajouter le prologue, lequel manque dans le manuscrit de Brousse ainsi que dans le ms. Z. Il était d'autant plus nécessaire de se conformer à cette division, que nous avons tenu à donner ici sur la même page le texte arabe et la version persane.

Malheureusement un bonheur arrive rarement parfait. Il fallut bien constater qu'un double feuillet était tombé de notre manuscrit, à une époque indéterminée, nous privant ainsi du texte et de la paraphrase persane pour deux passages qui, dans notre édition, correspondent respectivement: 1° aux §§ 35-40, la lacune commençant au

168. Grâce ici encore aux recherches de H. Ritter. Les autres Récits sohrawardiens sont en persan à l'exception de la *Risâlat al-Abrâj* (Épître des Tours) écrite elle aussi en arabe.

Sohrawardî le déclare expressément. Mais c'était précisément prendre les choses là où Avicenne les avait laissées¹⁶⁶, car Avicenne entendit, certes, et transcrivit l'appel de l'Intelligence agente, de Hayy ibn Yaqzân : « Maintenant, si tu le veux, suis-moi vers Lui ». A-t-il répondu à cet Appel ? Sa réponse ne peut nous être suggérée que par le Récit de l'Oiseau (que Sohrawardî traduisit en persan) et par le Récit de Salâmân et Absâl, auquel ici même réfère Sohrawardî, et dont il aura connu la version avicennienne originale¹⁶⁷, tandis que nous n'en avons plus que le résumé élaboré par Nasîraddîn Zâsî.

Pour donner une idée de cet admirable petit Récit, j'en traduirai ici le prologue (p. 275) : « Lorsque j'eus pris connaissance du Récit de Hayy ibn Yaqzân, malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumières montrant l'expérience suprême, c'est-à-dire le Grand Ébranlement (Qorân 79/34) qui est gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le Récit de Salâmân et Absâl que composa le narrateur du Récit de Hayy ibn Yaqzân. C'est le Mystère sur lequel sont affirmées les stations des soufis et des maîtres de la Vision mentale. Il n'y est point fait allusion dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân, hormis à la fin du livre, là où il est dit : Il arrive que des Esseulés d'entre les hommes émigrent vers Lui, etc. Alors j'ai voulu à mon tour en raconter quelque chose, sous forme d'un Récit que j'ai intitulé Récit de l'Exil occidental, pour quelques-uns de nos nobles frères. »

Ce prologue plein de promesses est bientôt suivi, après un début d'action dramatique, d'épisodes qui ne sont indiqués et caractérisés que par les allusions polyvalentes du « ta'wil ». Dès lors, l'action se joue simultanément sur plusieurs plans de références, et sans le secours d'un commentaire on y perd vite son chemin. Ce n'est nullement que l'on apprécie sans réticence ces commentaires indigents qui se bornent à transposer terme pour terme ; du moins jettent-ils

166. Cf. notre étude sur Avicenne et le Récit visionnaire, annoncée supra n. 20.

167. Il arrive que l'on confonde la version avicennienne avec la version hermétiste traduite du grec en arabe par Honain ibn Isâq. C'est cette dernière, non pas la version avicennienne, que Mollâ Jâmi orchestra en un long poème persan.

Novalis¹⁶³. Dans la gnose ismaélienne, la figure de l'Expatrié s'incarne en la personne de Salmân le Perse, Salmân le Pur¹⁶⁴, exemplifiant par excellence le pur Islam spirituel auquel réfère un célèbre *hadîth* (cf. infra). En milieu ismaélien encore, dans l'alchimie de Jâbir, le motif se présente sous la figure-archétype du Glorieux, l'Orphelin venu du lointain¹⁶⁵. Enfin, l'on voit poindre dans notre Récit le «*ta'wîl*» qui, opérant à la fois sur un *hadîth* à la gloire du *Yemen* et sur le verset qorânique (28/30) où du fond du buisson, la Voix appelle Moïse du *côté droit* de la vallée, — reconduira l'un et l'autre à l'archétype d'un *Yemen* transcendant, patrie d'une «philosophie yemenite» idéale.

Aucune autre intitulation ne pouvait, mieux que celle choisie par l'auteur pour ce Récit de l'Exil *occidental*, se présenter en contrepartie de la Théosophie *orientale*. A l'Orient des pures Lumières aurorales, s'oppose l'Occident des masses corporelles, l'ombre sinistre des prisons et des forteresses (*sîsiya*) retenant captifs dans leur nuit les enfants de la Lumière. C'est la même opposition, la même représentation illustrée dans le même symbolisme fondamental de l'Orient et de l'Occident, que nous trouvons chez Avicenne dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*. C'est pourquoi nous disions précédemment que, si l'on veut s'édifier sur le concept de l'*Orient* chez Avicenne, tel qu'il le formule lui-même en des textes dont nous disposons, c'est par excellence ce Récit de *Hayy ibn Yaqzân* qu'il faut méditer. Aussi bien est-ce la finale de ce Récit avicennien qui sert de point de départ au Récit sohrawardien de l'Exil occidental. Et telle est la raison encore pour laquelle nous disions précédemment que ce Récit et les autres Récits avicenniens fournissent des indications infiniment plus décisives que les traités philosophiques en forme, si l'on veut définir une relation *positive* existant entre Avicenne et Sohrawardî. *Hayy ibn Yaqzân* fut en effet un point de départ pour le Récit de l'Exil,

163. Cf. Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme...* (supra n. 116) p. 152 n. 272-273 et p. 156 n. 278.

164. Cf. Louis Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7.) Tours (Paris) 1934.

165. Sur le rapport de Salmân avec les archétypes jâbiriens cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân in Eranos-Jahrbuch xviii* (Festschrift C. G. Jung) Zürich 1950.

par l'*exode*, le retour de l'Exilé vers sa patrie. Elle applique le procédé de la «*hikāya*», transposant le temps des citations qorâniques par tropologie ou appropriation personnelle¹⁶¹. L'auteur conclura : «C'est moi qui suis dans ce Récit», autrement dit c'est moi qui en suis le *sujet* agissant. Ce n'est pas à dire pourtant que sa densité symbolique permette à toutes ses allusions de facilement transparaître. J'ai eu occasion d'en donner récemment un résumé et un bref aperçu, avec quelques commentaires. La publication du texte ici même me permettra d'y revenir plus longuement ailleurs¹⁶².

Le motif de l'Exil et de l'Exilé, le nostalgique qui «n'est pas d'ici», le momentanément banni d'un autre monde qui lui «fait signe», le rappelle, l'aide à retrouver la Voie, et vers lequel il retourne parce que là est son domaine propre, là résident les êtres de douceur et de lumière à la race desquels il appartient, — ce motif est bien connu dans la Gnose valentinienne comme dans le manichéisme ; il exprime à vrai dire le sentiment du *gnostique* de tous les temps, jusqu'à un

161. C'est pourquoi nous faisons ici (de même que pour les Récits avicenniens) usage du mot *Récit* comme d'un terme technique. Sous le procédé de la *hikāya* est latente toute une philosophie des conditions du sujet récitant et de la «récitation», celles qui rendent possible le discours direct, le «Récit» à la première personne (lequel n'est ni de l'histoire au sens positif, ni du roman, ni de l'allégorie). Cf. notre étude sur Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Public. de la Société des Études iraniennes, n° 16) Paris 1939, pp. 27-28. — A propos du titre de cette étude déjà ancienne remarquons que l'appellation de «Sohrawardî d'Alep» n'est à peu près jamais usitée en Iran où la juxtaposition des deux mots sonne même de façon un peu étrange, bien qu'elle veuille dire «originaire de Sohraward, martyrisé à Alep.» Nous ne ferons désormais que nous conformer à l'usage iranien courant en distinguant notre shaikh de ses homonymes comme *Shaikh al-Ishrâq*.

162. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, in *Eranos-Jahrbuch* xvii, Zürich, Rhein-Verlag 1950. Pour la notion du *ta'wil* esquissée ci-dessus, cf. notre étude sur Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (*Eranos-Jahrbuch* xix, 1951) et celle sur le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (ibid. xx, 1952). On forme le projet de réunir les huit Récits mystiques de Sohrawardî dans un prochain volume de la Collection «Documents spirituels».

rit, pour la double raison que les copies de l'*I'tiqād* sont rares (nous avons utilisé les trois qui étaient les seules connues), et que celle-ci provient de la main même du grand philosophe d'Ispahan, Mir Dāmād (ob. 1040/1630). Ce petit manuscrit de 168 x 90 mm. (98 x 43) comprend 3 folios liminaires et 10 folios écrits en ta'liq, de 15 lignes par page : du fol. 1v au fol. 4v un fragment d'Avicenne ; du fol. 5 au fol. 10v l'*I'tiqād* de Sohrawardī. A la fin l'attestation du savant « copiste » :
 بلفت رسالة اعتقاد الحكماء من مقالات الشيخ الإلهي سلطان الحكماء والمتألهين شهاب الدين
 السهروردي لصاب الكمال، على بين أقل العباد خللا وخصالا معبد باقر بن معبد الحسيني
 الشيرازي بدماد.

Mir Dāmād n'a pas daté sa copie. Son œuvre révèle, certes, une profonde connaissance de celle du Shaikh al-Ishrāq ; il aurait été intéressant de déterminer à quel moment de sa vie, son intérêt pour la petite épître de Sohrawardī lui en fit prendre cette copie. Si nous l'avions connue à temps, elle aurait figurée dans notre appareil critique sous le sigle D ; à la lecture, il est vrai, elle ne nous a pas apporté de variantes fondamentales. Relevons cependant sa contribution au passage capital qui a retenu plus haut notre attention. Nous y lisons :
 فان الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني، بل هو أمر وحداني، كما قال العلاج في وقت
 صلبه «حبّ الواحد أفراد الواحد له».

La lecture ne laisse aucun doute. La première partie de la phrase concorde avec la leçon que nous avons retenue (p. 266 l. 15). La seconde partie, contenant la citation d'al-Hallāj (p. 267 l. 1), concorde avec la leçon des mss. TM. Il faut alors comprendre : «Ce que désire l'unique (ou l'amour de l'unique), c'est que l'unique le fasse un.»

V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL

(Qissat al-Ghorbat al-Gharbiya)

1. Le texte du Récit.

Ce Récit, mentionné dans le catalogue de Shāhrazāri sous le n° 27, est sans aucun doute l'un des Récits mystiques de Sohrawardī les mieux conduits, tout en action et en dialogues. C'est un petit chef d'œuvre de « ta'wil », opération exégétique qui « reconduit à l'origine », et qui nous révèle ici même ce qu'elle est : l'*exegesis* qui s'accomplit

la risâla fi sirr al-qadar), un texte du Mi'râj Nâmah que le copiste attribue (dès cette date!) non pas à Avicenne mais à Sohrawardî, les «Sawânih» d'Aḥmad Ghazzâlî¹⁵⁹, sept des Récits mystiques de Sohrawardî¹⁶⁰, l'épître sur le symbole de foi des Philosophes. Celle-ci s'étend du fol. 42 au fol. 48. Elle n'est pas datée en particulier; mais l'ensemble du majmû'a (sauf le vingt-deuxième et dernier fragment) est écrit de la même main. La date du 23 Zûl-hijja 659 h. se trouve à la fin du vingtième fragment (Logique de Borhânaddîn Nasafî).

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement (Majlis), n° 630. Cf. Catalogue de la Bibliothèque du Parlement par Yûsof E'tesâmî, Téhéran 1311, T. II p. 389. Majmû'a 215×118 mm. (192×90), 240 fol., contenant quinze traités ou fragments de mains diverses. Non daté. L'auteur du catalogue l'attribue au VIII^{me} siècle de l'hégire.

L'épître de Sohrawardî s'étend de la page 16 l. 29 à la page 18 (la pagination est récente). Ces trois pages sont couvertes d'une écriture extrêmement serrée (47 et 49 l. par page). Le copiste a ajouté sur le feuillet auquel se termine l'épître, deux petits extraits: l'un des «Mo'arrahât» de Sohrawardî, l'autre d'al-Fârâbî.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247 (Cf. Catalogue Mac-Guckin de Slane). Majmû'a 225×150 mm., contenant trois traités, 145 fol., Daté 775 h. (1373-1374). L'épître de Sohrawardî comprend les fol. 144-145.

Addendum. C'est un curieux fait d'expérience qu'il suffit parfois de produire l'unique ou les rares manuscrits d'un texte inédit, pour en voir surgir à l'improviste d'autres copies! L'impression de nos textes était déjà terminée et celle de ces prolégomènes en français était en cours, lorsque M. Fakhraddîn Nasirî retrouva dans la belle collection de manuscrits qu'il possède à Téhéran, un petit majmû'a que nous le remercions ici d'avoir aimablement mis à notre disposition. Il était trop tard pour que notre appareil critique pût en tirer profit; du moins nous apparaît-il nécessaire de signaler ici ce manus-

159. Dont une édition critique (basée sur six manuscrits) a été donnée par H. Ritter, *Aphorismen über die Liebe* (Bibliotheca Islamica, xv) Islambul 1942. De son côté, M. Mahdî Bayânî a publié le texte donné dans ce majmû'a, Téhéran 1322 (1944).

160. Cf. Prolégomènes I, p. iv n. 4 et p. xvii.

ou de la présence d'un seul point diacritique pour la colorer de feux tout différents. En accord avec nos trois manuscrits et la lecture du fragment publié par M. Massignon, nous avons lu (p. 267 ligne 1) ... حسب الواحد. Mais d'autre part, le texte des « Akhbâr al-Hallâj »¹⁵⁶ où la même sentence est citée d'après d'autres manuscrits, donne la leçon حسب الواحد المراد الواحد له. Ce que M. Massignon traduit justement : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'Unité¹⁵⁷. » D'après nos manuscrits, l'on aurait : « La mesure (ou la condition) de l'unique, c'est que l'unique le fasse un. » Aussi bien les idées d'*unique* et d'*extatique* interfèrent-elles à tel point que la phrase qui précède immédiatement (p. 266 l. 15) et introduit la citation d'al-Hallâj, a elle-même subi quelque altération dans l'un de nos mss. Deux de ceux-ci lisent : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un être unique, (امر وحداني) ou plutôt il est, lui, être unique. » Juste à ce passage, le ms. P a reçu une surcharge aberrante; M. Moh. Mo'in nous en a proposé pourtant une lecture assez convaincante. Elle donnerait ce sens : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un homme extatique (امرؤ وحداني). »

2. Les manuscrits.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousi, Persan 992. Majmû'a 187×92 mm (155×66). Format oblong, 245 fol., écriture naskhî, 19 l. par page. Copié par al-'Abd al-Dâ'i Moh. ibn 'Alî Dâmhânî. Daté 659 h. Reliure en cuir noir.

Ce précieux majmû'a de date vénérable (soixante-douze ans après la mort de Sohrawardî) contient vingt-deux traités ou fragments qu'il est impossible d'énumérer ici¹⁵⁸. Y figurent notamment plusieurs épîtres ou fragments d'Avicenne (la risâla fî'l-'ishq, la qasida sur l'âme,

156. Akhbâr al-Hallâj, texte ancien... publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, p. 36 l. 7 du texte arabe: cf. dans le présent volume, texte p. 267 n.

157. Ibid., traduction française p. 71.

158. M. Mahdî Bayânî a préparé un catalogue sommaire des manuscrits persans, dont on espère la publication prochaine. Les mss. M et P sont forcément seuls à être mentionnés in Brockelmann I p. 438.

consacré à l'immortalité de l'âme ; l'article invoque une célèbre sentence du grand mystique al-Hallâj et une doctrine de l'Esprit aux conséquences lointaines. L'esprit de l'homme (*rûh al-insân*), c'est-à-dire son âme pensante (*nafs nâfiqa*), y est désigné comme Esprit divin (*Rûh ilâhî*). C'est le fondement pour l'affirmation de son immortalité, un des thèmes dominateurs de la philosophie sohrawardienne¹⁵³, provoquant à son tour le souci d'affirmer l'inspatialité de cet « espace » spirituel pour lequel l'auteur forgera ailleurs le terme persan de « Nâ-Kojâ-Abâd », le lieu ou le pays du Non-Où¹⁵⁴ (ou encore « Rûh-Abâd », le lieu ou la cité de l'Esprit). C'est, en d'autres termes, l'admirable philosophème développé par Avicenne dans l'une de ses Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote : la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible. Celles-ci ne sont pas « dans l'espace » ; chacune occupe la totalité de la sphère de son ciel, routes simultanées, et chacune étant dans chaque autre¹⁵⁵. C'est donc, inversement, leur ciel, leur espace qui est en elles. Cette compréhension qui est connaissance totale, le lexique sohrawardien la désignera comme حضور اشراقي, *praesentia orientalis*, c'est-à-dire la présence dont une Lumière levante est présente à une autre Lumière, et qui a pour annonciation « 'ilm ishrâqî », littéralement *cognitio matutina*.

Il faut nous interdire ici encore, de développer tout ce que comporte ce thème inépuisable. La doctrine de l'inspatialité de cet « espace » qui est non plus l'espace dans lequel serait l'âme, mais la totalité même de l'âme comme Esprit divin, appelait dans le même article VII une précision de cette « totalité monadique ». Elle est donnée dès le premier alinéa et recourt à la célèbre sentence d'al-Hallâj, si chargée d'allusions et de significations qu'il suffit de l'absence

153. L'aspect proprement philosophique de cette affirmation se comprend aisément si on la replace dans le contexte des discussions théologiques en Islam.

154. Comme me le faisait remarquer M. Massignon, il y a quelques années, c'est étymologiquement « Ou-topia » c'est-à-dire « utopie » (le mot français étant coloré d'un sens qui, bien entendu, n'a rien à voir ici).

155. Cf. Georges Vajda, art. cit. in *Revue Thomiste* 1951 II pp. 381-382. C'est un des passages où Avicenne réfère à sa philosophie orientale.

réfère aux jours de sa jeunesse quant à la profession de ce dogme, à supposer qu'il fût alors aux environs de sa vingtième année, ce pourrait être vers l'année 569 h./1173. Mais c'est là pure conjecture.

Une autre hypothèse se présente en effet. Dans cette épître, Sohrawardî assume la défense de ceux qu'il appelle les hommes de science (ahl al-'ilm) d'entre les Sages théosophiques (al-hokamâ' al-mota'alliha), désignation qui trouvera son équivalent dans celle de « Arbâb al-Haqîqa », les Maîtres de la Vraie Réalité¹⁵¹. Déjà la réunion de « 'ilm » et « ta'alloh » implique l'idée du Sage parfait tel qu'il est défini au prologue du livre de l'Ishrâq. La « conversion » de Sohrawardî ne fut pas à proprement parler une conversion à la voie mystique ; à en juger d'après l'ensemble de ses livres majeurs et de ses opuscules, on peut dire que cette vocation il l'avait toujours eue. Ce fut, selon ses propres termes (nous les avons rappelés précédemment), une conversion à l'univers spirituel de l'Orient des Lumières, émergeant au plan de sa conscience et s'annonçant à elle comme éclat auroral de l'Ishrâq, comme beauté et majesté flamboyante du « xvarnah ». Mais peut-être avait-il quelque raison, même s'il professait déjà la théosophie de l'Ishrâq, de la passer sous silence dans cette épître ; car celle-ci est destinée non pas aux « intimes », mais au public. En prenant leur défense, il avait à parler uniquement au nom de philosophes conjoignant le savoir spéculatif et l'expérience mystique. C'est pourquoi, conformément à l'intitulation arabe dans laquelle figure le mot « hokamâ' » tout court, nous lui donnons en français le titre de « Symbole de foi des Philosophes » sans plus. Il serait précieux de pouvoir dessiner la biographie spirituelle de Sohrawardî en lui appliquant, comme M. Massignou le fit pour al-Hallâj, la notion de « courbe de vie »¹⁵². Mais jusqu'ici, ce que cette biographie nous laisse entrevoir plus aisément que le *plan* permettant d'en coordonner les développements, c'est, en sa simultanéité et en sa structure, l'espace idéal que l'âme peuple de ses visions.

Entre autres articles de cette épître, se signale encore l'article VII,

151. Traduction toujours approximative, *haqîqa* étant à la fois l'essence réelle et vraie, l'authentique réalité, et aussi la connaissance vraie et réelle de cette essence, sa vérité, sa gnose.

152. Cf. L. Massignou, *Étude sur une courbe personnelle de vie* le cas de Mansûr Hallâj, in revue « Dieu vivant » xiii.

sion des Prophètes et du charisme des saints. 15. De la *Sakina* et des visions mystiques¹⁵⁰.

Les motifs qui en provoquèrent la rédaction sont plutôt d'ordre apologétique, mais on se demande si le but pouvait être atteint et s'il n'a pas été oublié en cours de route. Car si les méchants bavardages des gens tendaient à ruiner la position de nos Philosophes, déjà suffisamment compromise devant les autorités officielles de l'Islam, mieux eût valu peut-être le silence que le rappel de doctrines admirables certes, mettant en concordance la métaphysique péripatéticienne et l'enseignement spirituel d'al-Hallâj, mais forcément provoquantes pour l'entendement des orthodoxes littéralistes (les pieux « *hashwīya* » !). Le jeune shaikh de l'Ishrâq nous donne ici un exemple de l'intrépidité naturelle qui mettait ses amis dans la crainte à son sujet, et dont il donna un beau témoignage lors de son procès. Cet aspect de la question conduit précisément à s'interroger sur la date possible de la composition de cette épître.

Comme pour les autres œuvres, il est difficile de répondre avec certitude. Cependant une chose est frappante : le « dogme » des Dix Intelligences énoncé dans l'article IV. Surmontant les réticences que l'on constate chez Fârâbî comme chez Avicenne au sujet du nombre des Intelligences, l'article fixe sans équivoque le schéma classique de l'angéologie des « *Mashshâ'ûn* » ou Péripatéticiens : Dix Intelligences (les « Chérubins » du Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân) dont la dernière est l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, Ange de l'Humanité. Or, nous avons insisté précédemment sur la confiance discrètement insérée par Sobrawardî lui-même au cœur du livre majeur, consacré à la théosophie de l'Orient des Lumières. Il en ressortait que précisément ce schéma péripatéticien vola en éclats sous le choc de son expérience intime « visualisant » l'univers des pures Lumières archangéliques, aux multitudes innombrables. Faut-il conclure que la rédaction de cette épître intervient très tôt dans sa biographie ? Peut-être dès le séjour qu'il fit à Ispahan, après ses études à Marâgha ? C'est possible, sans que l'on puisse fixer une date déterminée. Puisqu'il

150. Nous aurions voulu donner ici la traduction des quelques pages de cette épître, si elles n'avaient nécessité quelques commentaires. Nous projetons de l'inclure dans un volume annoncé infra n. 162.

figures et combinaisons possibles entre les sept sigles se trouvent représentées. Le dessin d'un *stemma* eût été illusoire.

Cf. encore infra Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits.

IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES

(Risâla fi l'tiqâd al-Hokamâ')

1. Le contenu de l'épître.

Cette brève épître n'a été connue jusqu'ici que par quelques lignes qui en ont été citées par M. Massignon¹⁴⁸. Dans la bibliographie sohrawardienne dressée par Shahrazûrî, elle est mentionnée sous le n° 18¹⁴⁹. Elle réussit à faire tenir en une dizaine de pages un contenu d'une extrême densité, puisque conformément à son titre elle embrasse tout le programme des sciences spirituelles. Pour plus de clarté et de rigueur, et appliquant la même méthode que pour les autres traités de Sohrawardî, nous l'avons subdivisée en paragraphes (numérotés en chiffres arabes), mais sans interpoler de titres. Cependant chaque subdivision correspond à un « article de foi » professé par les Philosophes. Pour permettre d'en saisir l'ensemble, je proposerai les thématisations suivantes pour les quinze paragraphes :

1. Motifs de la composition du traité. 2. Le symbole de foi des philosophes en général. 3. Leur démonstration de l'Être nécessaire. 4. La procession des Dix Intelligences, jusqu'à l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel. 5. Que la Création est éternelle. 6. Que Dieu n'agit pas par volonté. 7. De l'immatérialité de l'âme humaine comme Esprit divin. 8. De l'aptitude de la Matière à recevoir les Formes. 9. Des métamorphoses des Formes élémentaires. 10. Les trois règnes naturels. 11. Les Ames motrices des Cieux et leurs extases. 12. Les trois univers. 13. Des conditions de la surexistence de l'âme. 14. De la mis-

148. Dans son *Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, p. 113 (d'après le ms. P). Les lignes qui y figurent sont extraites de passages correspondant au § 7 de notre édition pp. 266-267.

149. D'après l'édition O. Spies in *Three treatises on mysticism...* Stuttgart 1935.

de l'année 734 h., à Tabriz, vingt-quatre ans par conséquent, après la mort de Qorbaddin en cette même ville. Enfin les deux derniers feuillets du ms. (286-287) contiennent, écrite de la même main, la copie d'une *Ijāza*, valable pour l'ensemble de ses œuvres, délivrée par Qorbaddin à deux personnages (Najmaddin Dahestānī et Zahiraddin 'Askarī), et datée de Tabriz, à la fin de Rabi' II 708 h.

Ici encore les sigles seront parallèles à ceux dérivés des sigles T et M.

Fc : variantes données par le commentateur.

Fu : passages extraits du commentaire (cf. supra *in* Mu, la remarque sur l'emploi de ces sigles).

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230 (cf. H. Ritter, Phil. IX, p. 278 n° 17). 265 x 150 mm., 367 fol., 19 l. par page. Ce beau manuscrit calligraphié en ta'liq bien lisible, porte l'estampille de Bayazid II (IX^e s. h.). C'est un des rares mss. représentant l'édition Shahrāzûrī du Kitāb Hikmat al-Isḥrāq. J'ai indiqué dans le paragraphe précédent les particularités de ce commentaire, et ce qui dans sa structure le distingue de celui de Qorbaddin.

Les sigles secondaires seront ici les suivants :

Ic : variante de ms. donnée par Shahrāzûrī (c'est exceptionnel).

Ir : indique un passage extrait du commentaire de Shahrāzûrī, soit parce qu'il illustre une thèse caractéristique de l'Isḥrāq, soit parce qu'il présente quelque variante intéressante de texte.

Iz : indique que la leçon de I (c'est-à-dire du texte reproduit par Shahrāzûrī) est expressément confirmée par Ir (c'est-à-dire par le commentaire). Il a été plusieurs fois utile d'insister sur cet accord.

(Ir) : indique qu'un passage extrait du commentaire de Qorbaddin a son équivalent plus ou moins littéral dans le commentaire de Shahrāzûrī.

L'apparat critique est à la fois positif et négatif. Il répète chaque fois la leçon retenue et la fait suivre des sigles des mss. qui la proposent, de même que pour celle qui n'a pas été retenue. Cependant, lorsque parmi les sept manuscrits une majorité de cinq se dégage, on n'a pas répété les sigles, mais on a écrit par ex. H—I, T—I. Pour les variantes de peu d'importance, les sigles n'ont pas été portés du côté positif lorsqu'il y avait une majorité de quatre manuscrits. Tout cela

avec un qalam beaucoup plus fort que pour le commentaire, et ils sont soulignés d'un trait à l'encre rouge. Travail très soigné dans l'ensemble, n'excluant pas quelques distractions et omissions.

Les sigles secondaires seront ici parallèles à ceux dérivés plus haut du sigle T.

Mcr : indique les variantes de manuscrits relevées par le commentateur. En pareil cas, ont toujours été mentionnées les trois sources dont nous disposons (indice : TaMaFa).

Mu : indique un passage extrait du commentaire. Cependant, à moins que les manuscrits ne présentent quelque variante utile à préciser, on s'est contenté en pareil cas de mentionner l'indice Tu.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480 (cf. H. Ritter, Phil. IX, *Anhang* pp. 76-77). Ce majmû'a de 331 fol. (240 x 150 mm.) contient seize traités de Sohrawardî ; c'est un bon témoin, mais écrit de la main nerveuse et rapide d'un savant peu soucieux d'être lisible pour un collègue. Ce même manuscrit a déjà été utilisé pour notre édition de la Métaphysique des trois traités contenus in *Opera Metaphysica* ¹⁴⁷. Donne le texte seul du livre de l'Ishrâq (fol. 210-245), en une graphie très serrée. Copie faite à Baghdâd, en la madrasa Nizâmiya en 734 h. (mais la copie de l'ensemble du majmû'a a duré de 731 h. à 735 h.).

Rt : corrections marginales ou interlinéaires, de la même main ou de seconde main.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdoust, Arabe 498. — 245 x 125 mm. (185 x 75). 287 fol., 25 l. par page, belle naskhî persane. Daté 732 h.. Reliure en cuir à rabat. — Texte avec le commentaire de Qor'baddîn Shîrâzî. Les *lemmata* sont écrits à l'encre rouge.

Ce manuscrit offre plusieurs particularités intéressantes. Quelques inévitables omissions mises à part, la scription des *lemmata* à l'encre rouge obligeait le copiste à plus d'attention qu'un simple surligné. Le colophon mentionne expressément que Qor'baddîn termina la rédaction de son commentaire au mois de Rajab 694 h. ... فرغ المصنف الشارح من تأليفه في شهر الله الاسم رجب ... من شهر سنة أربع وتسعين وستمائة هجرية. Le manuscrit fut copié par Hosain ibn 'Abdallah ibn al-Niyâr al-Baghdâdî, qui acheva son travail au début du mois de Jomâdâ-second

147. Cf. Prolégomènes I, pp. lxii et lxvii.

date de la copie, à la personne de son copiste, et aux gloses ajoutées en marge par l'un de ses propriétaires.

Il fut copié par le Sayyed Roknaddîn Moḥammad ibn 'Alī Jorjānī¹⁴⁵, qui était un élève de 'Allāma-e Hillī (648/1250 - 726/1325), l'un des plus célèbres et des plus productifs théologiens shī'ites¹⁴⁶. La copie fut achevée au mois de Moḥarram 718 h.; puis Roknaddîn se livra à un long travail de collation avec d'autres mss., dont il inscrit de sa main la date d'achèvement au mois de Jomādā-second de l'année 723 h. (la date est légèrement effacée). Cinq ans auparavant la copie avait été achevée, donc tout juste huit ans après la mort de Qoṣbaddîn Shīrāzī. Celui-ci ayant lui-même disposé d'un ms. établi sur une copie reçue devant Sohrawardī, nous atteignons donc pour le texte comme pour le commentaire, une proximité des sources tout à fait satisfaisante. L'apparat critique permettra de constater que nos trois textes de l'«édition Qoṣbaddîn» s'écartent rarement l'un de l'autre.

Il vaut la peine de relever l'intérêt témoigné pour la philosophie de l'Isḥrāq en milieu shī'ite et en Iran, cela plusieurs siècles avant Moḥā Sadrā. J'avais signalé ailleurs le cas d'Ibn Abī Jomhūr. On peut vraiment dire que la tradition, jusqu'à nos jours, n'a jamais été interrompue. Une autre caractéristique achève de donner toute sa valeur au manuscrit de M. Meshkāt. Il fut la propriété de Jalāladdîn Moḥammad Dawwānī, dont on a rappelé précédemment ici la conversion au shī'isme et qui, entre autres nombreuses œuvres, a laissé un bon commentaire du « Livre des Temples de la Lumière » de Sohrawardī. Il a également porté de sa propre main quelques gloses en marge de notre manuscrit (signées soit de son nom complet soit de son monogramme.)

Dans ce manuscrit, les *lemmata* sont écrits à l'encre noire mais

145. Sur une de ses œuvres (كتاب الإيضاح في تفهيم الاحداث) cf. la ذريعة de Shaikh Aghā Bozorg, T. I, Téhéran 1355 h.l., p. 63. C'est une réfutation des Zaydites et une affirmation de l'Imāmat selon la doctrine des shī'ites duodécimains. Ibid. T. IV, n° 585, sa traduction en arabe du livre persan اصول التصيرية في اصول الدين «pour que les étudiants arabophones puissent tirer parti de ce livre.»

146. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., Suppl. II pp. 206-210 (Jamāladdîn Ḥasan ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Moḥahhar al-Hillī al-'Allāma).

désignant la subjectivité personnelle, l'*égoïsme* (abstrait formé sur le pronom de la 1^{re} personne *bi*), au lieu de l'indigente leçon «anā-nīya» qui dans la langue courante signifie «égoïsme» (p. 111 n.). La forme sous laquelle Qoṣbaddīn introduit ces variantes, est chaque fois reproduite intégralement dans notre appareil critique.

Tu : indique un passage extrait du commentaire de Qoṣbaddīn pour les raisons énoncées ici même dans le paragraphe précédent, soit que ce commentaire éclaire un passage difficile du texte, soit qu'il illustre une thèse fondamentale ou particulière de l'Isḥrāq.

(Tu) : lorsque un passage du commentaire de Shahrāzūrī a été préféré (cf. infra), ce sigle indique que l'équivalent s'en trouve plus ou moins littéralement et plus ou moins complètement reproduit dans le commentaire de Qoṣbaddīn.

Deux autres sigles secondaires :

Tt : indique une mauvaise leçon ou un repentir porté par la lithographie de Téhéran dans l'interligne du texte.

Tut : même cas de rejet dans l'interligne, se rapportant non plus au texte de Sohrawardī mais à son commentaire.

H — Istanbul, Saray, Ahmet III 3252 (cf. H. Ritter, *Philologika* IX p. 275 n° 13 et *Anhang* p. 80). Majmū'a (250 x 180 mm) de 186 fol., contenant quatre traités de Sohrawardī : *Talwīhāt*, *Moqāwamāt*, *Lama'hāt*, *Hikmat al-Isḥrāq* (fol. 144-186 v). Donne le texte pur sans commentaire. Copie datée du 17 Sha'bān 679 h.

Hc : réfère à un petit nombre de corrections en marge.

E — Istanbul, Saray, Ahmet III 3274 (H. Ritter *ibid.* et *Anhang* p. 81). Majmū'a (202 x 100 mm) de 205 fol.. Donne, comme le précédent, le texte seul de *Hikmat al-Isḥrāq* (+ le *Kitāb al-Aiwāh*, *Hayākil al-Nūr*, *Wāridāt*). Copie datée de Rabī' II 708 h.

Et : réfère à quelques corrections de seconde main en marge.

M — Téhéran, Collection du professeur Sayyed Moḥammad Meshkāt (depuis 1950 constituée par lui-même en don à la Bibliothèque de l'Université de Téhéran). 260 x 178 mm. (200 x 135). 202 fol., 24 lignes par page, belle naskhī personnelle d'une main de savant. Daté 718 h. Reliure cartonnage. — Texte avec le commentaire de Qoṣbaddīn Shīrāzī.

Je remercie ici M. le professeur Meshkāt d'avoir mis amicalement à ma disposition, tout le temps nécessaire, ce manuscrit dont la valeur scientifique est particulièrement précieuse. Elle tient à la

les défauts. Les mots appartenant au texte de Sohrawardî ont été relevés par un surligné, mais il arrive que le trait déborde plus ou moins largement et empiète sur le commentaire. Inversement il arrive que le surligné omette un mot ou tout un membre de phrase appartenant au texte. En outre, le pressage de la lithographie n'a pas été constant, et il peut arriver que certains surlignés subissent un sort différent d'un exemplaire à l'autre. C'est pour toutes ces raisons venant s'ajouter à la structure du commentaire, qu'il était pratiquement impossible, à l'aide de cette seule édition, de se faire une idée exacte du texte pur de Sohrawardî. Bien entendu, il ne pouvait être question de compter comme des «variantes» ces bévues ou ces omissions du surligné. Deux autres excellents manuscrits du commentaire de Qosbaddîn (infra mss. M et F) ainsi que les mss. du texte seul, permettaient de décider hors de tout doute. Dans les cas exceptionnels où quelque hésitation a pu subsister, ou bien parce que la lecture en présentait un intérêt comme commentaire, les additions ont été portées dans l'apparat critique avec un sigle spécial.

T (Tu): indique éventuellement un passage que le surligné de la lithographie de Téhéran fait regarder comme appartenant au texte, alors qu'en fait il appartient au commentaire. Mais la mention en sera faite exceptionnellement. S'il nous avait fallu tenir compte de chaque débordement du surligné, l'apparat critique eût été inutilement démesuré. De même on n'a pas davantage tenu compte des omissions du surligné, car elles ne sont pas en fait des omissions de texte.

Comme nous l'avons exposé au cours du paragraphe précédent, Qosbaddîn s'est livré le premier à un travail d'édition critique en collationnant les manuscrits qu'il avait à sa disposition, et dont il ne dit malheureusement pas le nombre.

Tα: indique les variantes de mss. relevées et commentées par Qosbaddîn. Elles sont annoncées par lui-même de cinq manières différentes: dans un ms., dans certains mss., dans la plupart, dans plusieurs (في نسخة، في بعض، في أكثر، في كثير من...); enfin une référence privilégiée est annoncée par في تلك النسخة «dans ce manuscrit-là», ce qui désigne un ms. établi sur une copie qui avait été relue devant l'auteur en personne (texte p. 11 en note). Le commentateur n'y réfère pas fréquemment, mais «ce manuscrit-là» lui fournit au moins la leçon «anâ'lyā» comme terme proprement philosophique

fournissent seulement le texte pur et simple, tel qu'il a été rédigé par Sohrawardî. Sauf à Istanbul, les copies n'en sont pas très nombreuses (cf. H. Ritter, *Phil.* IX, pp. 275-276, n° 13). Certains autres présentent l'«édition Shahrazûrî»; les copies en sont rares (*ibid.* p. 278, n° 17). Il semble que l'on ait rapidement renoncé à cette édition en faveur de celle de Qor/baddîn offrant, comme nous l'avons dit, une aide beaucoup plus efficace pour la compréhension des passages difficiles. Enfin d'autres manuscrits présentent cette édition Qor/baddîn (*ibid.* pp. 276-277, n° 15). Ils sont de beaucoup les plus fréquents. Voici l'ordre des sigles qui représentent ces différentes éditions dans notre apparat critique, avec la signification des sigles secondaires qui les complètent.

T = édition lithographiée à Téhéran en 1315 h. l.; un volume de format 250×170 mm. (surface de l'écriture 145×83), 565 p., 19 lignes par page. C'est l'édition Qor/baddîn Shîrâzî. *Incipit*: هذا هو الكتاب المسمى بشرح كتاب حكمة الاشراق للفاضل المحقق... محمود بن محمود المشهور بقطب الدين الشيرازي. ب. . الاشراق سبيلك اللهم والاشراق دليلك...

La copie fut établie en une très bonne écriture riaskhî persane par Mo'hammad ibn Mîrzâ 'Abdol 'Alt Darjazînt, qui termina son travail le 15 du mois de Zûl/hijja de l'année 1315 h. (Le privilège porte la date de 1314). Les Gloses de Mollâ Sadrâ remplissent les marges. On en a rappelé précédemment les inconvénients; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu'à la lecture.

Bien qu'il nous ait été impossible de découvrir d'après quel manuscrit avait été établie cette lithographie, il y a environ soixante ans, elle figure ici en tête des sigles, car depuis cette date elle a servi en Iran de «Text-Book», et c'est à elle que l'on a l'habitude de se référer. Elle a rendu ainsi d'utiles services, mais on n'en peut dissimuler

manuscrits d'œuvres de Sohrawardî présents à Istanbul avaient été classés, décrits et analysés par M. Hellmut Ritter. Je l'en remercie cordialement encore ici, car c'est grâce à sa minutieuse mise en ordre et à son obligeante communication des matériaux, que je me suis trouvé à pied-d'œuvre pour entreprendre cette édition. Une double référence renvoie ici au travail de M. Ritter: *Philologica IX* (Der Islam, Bd. xxiv, 1937) et *Anhang* (*ibid.*, Bd. xxv, 1938). Pour les trois types d'«édition» du livre de l'Isrâq, j'ai retenu parmi les manuscrits accessibles, ceux qui se présentaient dans les meilleures conditions de date et de copie. Cf. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I 431.

impression un peu chaotique. Le I^{er} et le II^{me} livre de la première partie sont divisés en «*dābir*», mais il arrive qu'un «*dābir*» soit subdivisé en «*daqīqa*» et «*fasl*», tandis que dans les autres livres le mot «*fasl*» indique une coupure importante correspondant à un chapitre. Chaque «*fasl*» du livre III de la première partie est alors subdivisé, par exemple, en «*qā'ida*» et «*hokūma*». De même, dans la seconde partie, il arrive qu'un «*fasl*» comporte en appendice une ou deux «*qā'ida*». Enfin il est exceptionnel que l'auteur indique un titre pour chacune de ces subdivisions. Un simple coup d'œil sur notre *fihris*t permettra d'embrasser dans l'ensemble et le détail tout le plan de l'ouvrage, ce qui était impossible jusqu'ici.

Il a donc fallu marquer nettement l'ordonnance et la hiérarchie des subdivisions secondaires. Tout d'abord compléter celles-ci d'un titre. Presque toujours ce titre a été emprunté, en l'abrégeant plus ou moins, à celui dont le commentateur Qosbaddīn avait lui-même pourvu le chapitre ou sous-chapitre. Dans chaque cas l'interpolation du titre est annoncée par le signe < >. Si ce signe manque, cela implique que le titre, où qu'il soit, provient de Sohrawardī lui-même. L'ordre de succession de ces coupures indispensables à l'intelligibilité de l'ensemble du livre, a été marqué pour chacune en *chiffres romains*. Les subdivisions mineures (*qā'ida*, *daqīqa*) ont été maintenues dans le corps du texte; la typographie un peu plus forte les annonce en tête du paragraphe qu'elles introduisent, avec leur petit sous-titre. Enfin l'indispensable division en paragraphes introduite par nous-même, a été marquée par une numérotation continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en *chiffres arabes*; elle stabilise l'ensemble et a l'avantage de simplifier les références.

On trouvera en tête de l'ouvrage le prologue de Shahrāzūrī. Il a été choisi de préférence à celui de Qosbaddīn, tout d'abord parce qu'à la différence de celui-ci, il est resté autant dire totalement inconnu jusqu'ici. Ensuite il a l'avantage d'être plus bref et d'aller directement au fait: l'accord entre les prémisses de l'existence théosophique et le projet sohrawardien, et l'«*actualité*» de celui-ci.

L'ensemble des sept sources sur lesquelles est basée cette édition, se diversifie par un triple caractère¹⁴⁴. Certains manuscrits

144. Comme nous l'avons rappelé ici au début, la plupart des ma-

pour une page de texte. Il eût fallu alors prévoir un énorme volume dans lequel le texte de Sohrawardî aurait été de nouveau submergé.

La publication de la version persane de Mohammad Sharif ibn Harawî fournira l'occasion de revenir sur le commentaire de Qorbaddîn. Plus encore, c'est dans la traduction française du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » que l'on se propose de mettre en œuvre tous les commentaires, car elle devra et ne pourra s'accompagner que d'une synthèse de tous ces commentaires, y compris les références aux Gloses de Mollâ Sadrâ. Alors seulement, nous pourrons voir se dresser devant nous, dans toute son ampleur, le monument de la « Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Pour le moment, l'utilisation des commentaires figurant dans notre appareil critique s'est limitée à ceci (et c'était déjà beaucoup) : en extraire *toutes* les variantes et leçons intéressant le texte lui-même ; pour la seconde partie surtout, en extraire tous les passages illustrant le vocabulaire et le concept de l'Ishrâq, ses problèmes propres, et la conscience que pouvaient en avoir ses représentants. Toutes les digressions, si intéressantes fussent-elles pour les prolongements et connexions de la pensée, ont dû être laissées de côté. Malgré cette limitation, nos « bas de pages » sont déjà assez chargés. On a renoncé également aux complications inutiles : séparer les pages en trois compartiments pour distinguer ce qui était « variantes » et ce qui était commentaire. L'entreprise eût été illusoire, les variantes servant aussi bien de prétexte à Qorbaddîn pour introduire un commentaire. Nos sigles minutieusement établis permettront, sans confusion possible, l'utilisation de l'apparat critique dans son ensemble.

7. Les manuscrits.

Le plan général de l'ouvrage est clairement conçu, et les grandes divisions en ont reçu leur titre de l'auteur lui-même : un prologue, une première partie en trois livres ou *maqâla*, une deuxième partie en cinq livres. A l'intérieur de chaque livre, les divisions principales et subdivisions secondaires se font suite et sont indiquées par un mot spécial, mais sans que la préséance revenant aux unes ou aux autres soit clairement marquée. Une première lecture laisse une

là même des problèmes qu'ils posaient à l'éditeur. L'entreprise idéale eût consisté à éditer intégralement l'un et l'autre. Mais tout d'abord il y aurait eu répétition inutile, puisque tant de passages du commentaire de Shahrâzûrî figurent dans celui de Qor'baddîn. De toutes manières, un travail comparatif s'imposait. En second lieu, si l'on veut étudier à fond le texte, le commentaire de Qor'baddîn rend beaucoup plus de services; c'est la raison pour laquelle les manuscrits de l'«édition Shahrâzûrî» sont si rares, comparés à la fréquence de ceux de l'«édition» de Qor'baddîn Shirâzî. Enfin en troisième lieu, se posait une question préalable: était-ce Sohrawardî ou bien ses commentateurs que l'on se proposait d'éditer? La réponse était claire, et s'imposait d'autant plus que l'on est en droit de dire que depuis l'«édition Qor'baddîn», jamais ou à peu près jamais, le *texte pur* de Sohrawardî n'a été lu. Depuis la lithographie 1315 h. dont nous parlerons ci-dessous (§7), nos théologiens iraniens ont eu en main ce compact volume, mais je peux dire encore d'expérience que le traitement des détails par le commentateur, si précieux soit-il, finit par empêcher de retrouver le fil continu que suit la pensée de l'auteur (c'est le cas où les arbres empêchent de voir la forêt!) L'effort des yeux non moins que celui de la pensée, s'y perd. A tel point que cet état des textes a découragé ceux qui avaient projeté plus récemment de traduire l'œuvre en persan.

Il fallait donc qu'une bonne fois l'on pût lire sans interruption le *texte pur et simple* du «Kitâb Hikmat al-Ishrâq», tel que Sohrawardî l'a rédigé. Je crois que l'expérience en vaut la peine. Le style apparaît dans sa concision; les termes techniques frappés par le shaikh prennent tout leur relief; ce qu'il y a de personnel, de nerveux, d'haletant parfois dans le texte, devient enfin sensible. Certes, il fallait tirer parti des commentaires, notamment en ce qui concerne les variantes de manuscrits relevées par Qor'baddîn lui-même. Mais une fois dégagé le texte pur de Sohrawardî, publier intégralement en notes les commentaires de Qor'baddîn eût conduit à des difficultés de mise en pages inextricables. On pourra en juger ici même à plusieurs passages de la seconde partie. Mieux encore, nous avons voulu publier en appendice, à cause de leurs données si caractéristiques, certains passages des commentaires relatifs au prologue de Sohrawardî. On atteint la proportion de deux à trois pages de commentaires

pose à l'éditeur critique du XX^e siècle de recueillir soigneusement les fruits du travail de collation fourni par son lointain devancier du XIII^e¹⁴¹. Nous avons tenu compte de *toutes* ces variantes. Qorbaddîn ayant disposé d'un manuscrit qui avait été relu devant Sohrawardî lui-même, et le plus ancien manuscrit dont nous ayons nous-même disposé datant de 679 h., il est intéressant de voir comment à chaque variante se groupent les sigles du côté positif comme du côté négatif de l'apparat critique.

Dernière question alors : celle de la priorité. Certes, Qorbaddîn ne laisse pas clairement entendre qu'il ait eu des devanciers¹⁴², et le nom de Shahrâzûrî n'est pas prononcé. Son propre travail offre des développements qui ne figurent pas chez ce dernier. En revanche, il incorpore de longs passages qui ne font que reproduire *littéralement* le texte de Shahrâzûrî. Nous avons indiqué ces rencontres dans notre apparat critique par un sigle spécial. On a là, je crois, un indice a priori. Le travail détaillé, analytique, opérant une critique des sources manuscrites, incorporant dans le gros œuvre, mais sans le dire, les matériaux d'un devancier, tout cela dénonce une élaboration postérieure au travail consciencieux, mais beaucoup plus rapide, accrochant à des *lemmata* donnés en bloc un commentaire continu. D'autre part, nous avons indiqué précédemment que Shahrâzûrî avait terminé sa grande œuvre personnelle en 680 h., et que celle-ci incorporait toutes les pensées de ses commentaires sohrawardiens. Or d'après le colophon de l'un de nos manuscrits (infra § 7) Qorbaddîn termina son propre commentaire en 694 h.¹⁴³ Il semble que cette donnée soit décisive. Enfin la gravité avec laquelle Shahrâzûrî proclame sa qualité de « Qâ'im bi'l-kitâb » n'a pas son équivalent chez Qorbaddîn.

Nous croyons avoir ainsi donné une idée assez complète de l'état des deux grands commentaires du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq », et par

141. Il devrait toujours en être ainsi, lorsque l'on établit l'édition critique d'un texte dont un commentateur s'est anciennement attaché à recueillir les variantes.

142. A moins d'entendre en ce sens *مستفيدا أكثر من برائی مؤلفا* و *مؤلفا* (lith. p. 7 l. 6-7). C'est en tout cas très discret.

143. Même indication in H. Ritter, Phil. ix p. 277 n° 16. En 694, Qorbaddîn était âgé de 60 ans.

déploitation des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de Shahrâzûrî, Qoṣbaddîn évoque la Sagesse qui tend à la vision mentale, à la visualisation (*moshâhada*), laquelle ne s'obtient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent de l'Orient (*al-Anwar al-ishrâqiya*) sur l'âme, la pénètrent de leur empreinte comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes « qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine¹⁴⁰. » Mais le livre de Sohrawardî est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à en entreprendre l'exercice, Qoṣbaddîn se propose de faciliter la voie.

D'emblée son commentaire apparaît d'une structure toute différente de celui de Shahrâzûrî. Au lieu de la formule *قال... أقول* Qoṣbaddîn instaure une nouvelle méthode : il insère, tisse son propre commentaire dans la trame du texte original. Dès qu'il sent que la phrase originale résiste à une saisie directe, le commentateur la fait éclater, la morcèle, afin d'y insérer les éléments nécessaires à une compréhension excluant le doute. Il répète un sujet, un complément, au besoin tout un membre de phrase, précise un pronom de rappel, substitue un mot plus courant à un terme technique etc.. Il en résulte un grand apaisement pour la lecture. Là où celle-ci trébuche sur le style souvent concis et elliptique de Sohrawardî, le commentaire apporte un soutien, une détente, une certitude. On parle ici d'expérience ! A ce travail ne se limite pas l'intervention de Qoṣbaddîn. Lui-même a défini son projet : éclaircir les mots, expliquer les sens, déterminer les thèses, commenter les intentions et coordonner les enseignements. Bref le travail du commentateur cumule ici ce que nos commentaires médiévaux, en Occident, distinguaient en scholies et en gloses. Il en résulte parfois plusieurs pages de digression, toujours d'un haut intérêt.

Ce n'est pas tout. De même que Nasîr ʿÎsî dans son commentaire des « *ishârât* », Qoṣbaddîn s'est livré à un travail de philologue. Il a disposé de plusieurs manuscrits : il les compare, donne les variantes, les commente pour les justifier ou les infirmer. La tâche s'im-

140. فلا تمنع من نفس اشتراك واستضاءات بنور الله. Si l'on songe que le mot *mostashriq* désigne aujourd'hui communément les Orientalistes, la situation doit s'apprécier avec humour.

du Fârs; il était né à Shîrâz en 634 h.. Son père, Ziyâaddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était un médecin et un shaikh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » ('allâma) fut donc en contact, comme de juste, avec les choses de la science et de la vie spirituelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses lointains et nombreux voyages (Khorâsân, Anatolie, Syrie, 'Irâq), en quête d'informations spirituelles et scientifiques; ses maîtres, dont les plus célèbres furent Nasîraddîn 7ûsî et le grand mystique Sadraddîn Qoniawî; l'ensemble de son œuvre, qui touche à l'encyclopédie du savoir. Un trait rapporté par Mîrkhônd assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Nasîr 7ûsî une sourde et tenace hostilité, et aurait joué un assez vilain rôle dans une intrigue qui avait pour but de perdre l'éminent philosophe et astronome dans l'esprit du Mongol Hûlâgû (si l'Observatoire avait été alors terminé!). Mieux vaut mettre en doute, avec le bon Khwânsârî, qu'il s'agisse du même Qoṣṣbaddîn Shîrâzî, bien que Khwânsârî ajoute: « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se casser en deux en Islam¹³⁷! » Qoṣṣbaddîn mourut à Tabriz en ramazân 710 h./1311 A.D..

Le fait que son commentaire du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » soit dédié à un haut fonctionnaire, Jamâladdîn Dastgardânî¹³⁸, n'a ici qu'une importance épisodique. Il débute par un éloge du Shaikh al-Ishrâq, non moins chaleureux que celui rédigé par Shahrâzûrî. Lui aussi rappelle ce qu'était le savoir sophianique (*hikmat dhawqiya*) des anciens Sages, incluant la connaissance de ce « monde des Schémas » ('âlam al-ashbâh)¹³⁹ par lequel se réalise la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes (*al-Anwâr al-qayyûmiya*), que l'on n'atteint pas par des bavardages philosophique (*qâla wa qîla*) mais par la sublimation de la subconscience (*talwîf al-sirr*). C'est, dit Qoṣṣbaddîn, ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certains passages des « Ishârât ». Puis après une

137. op. cit. p. 610 l. 34-35 لا اء ليس بأول فارودة كسرت في الإسلام

138. Surintendant des fondations pieuses de l'Irâq en 683, ministre du Mongol Balû en 694; périt en 695. Cf. Meshkât op. cit. p. 4

139. Ne pas traduire par « fantômes » comme il arrive quelquefois qu'on le fasse. Sur ce monde intermédiaire cf. Prolégomènes I, pp. li-iii.

des « Uniques » (*afrād*), à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on l'a négligé tout d'abord. « Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent. » Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres ainsi facilitées entre ceux que leur aptitude désigne pour le comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que l'intérêt et l'attrait grandissent pour cette œuvre unique, « car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique (p. 8). » Voici donc défini pour qui et pourquoi Shahrāzūrī écrit son commentaire.

L'œuvre n'est pas datée. Aucune indication de temps ni de lieu. Nous pouvons préciser pourtant que l'immense encyclopédie philosophique rédigée par Shahrāzūrī, les « *Rasā'il al-Shajarat al-ilāhiya* » (les Traités de l'Arbre divin), fut achevée en 680 h.¹³⁵. Or, cette encyclopédie incorpore tout l'essentiel des commentaires sohrawardiens de l'auteur. On peut conclure, semble-t-il, qu'à cette date le commentaire de « *Hikmat al-lshraq* » avait été terminé. Enfin ce commentaire se termine sur une déclaration solennelle commençant par ces mots : « Le Maître, le Mainteneur de la science du Livre pour cette époque, déclare : ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime. » Nous avons déjà fait allusion à ce personnage un peu mystérieux que Sohrawardī désigne comme « *al-Qā'im bi'l-kitāb* », « *al-Qā'im bi'ilm al-kitāb* ». Que Shahrāzūrī en assume le titre et la responsabilité, semble indiquer une investiture dont nous ne pouvons encore distinguer l'origine ni mesurer la portée.

Le commentaire de Qorbaddīn Mahmūd Shīrāzī se présente dans de tout autres conditions. Tout d'abord nous connaissons en détail la vie et l'œuvre de cet éminent personnage¹³⁶. C'était un homme

135. Ibid. p. lxxi n. 117.

136. Deux volumes de sa grande Encyclopédie *Dorrat al-Tāj* ont été édités récemment à Téhéran d'après un ms. du regretté Sayyid Nasrollah Taqawī. Le 1^{er} vol. contient la philosophie ; il a été édité par M. Meshkāt qui l'a fait précéder d'un long exposé biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Le second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. principalement Khwānsārī « *Rawḍāt al-jannāt* », Téhéran 1306, pp. 532-533.

tifié avec son œuvre, que l'on ne peut déceler ailleurs que dans cette œuvre quelques détails concernant sa personne. Et l'identification est encore plus touchante, lorsque cette œuvre apparaît inspirée dans son ensemble par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Tel nous apparaît Shamsaddin Shahrâzûrî dans la biographie qu'il a consacrée au Shaikh al-Ishrâq. Certes, nous aurions fixé une donnée émouvante entre toutes, s'il nous était possible d'affirmer en toute certitude que le jeune disciple, nommé lui aussi Shamsaddin, qui partagea sinon le sort du moins la captivité de son maître à Alep, fut précisément Shamsaddin Shahrâzûrî. J'ai dit ailleurs les difficultés chronologiques et autres qui jusqu'ici nous empêchent d'exprimer cette certitude¹³⁴.

Quoi qu'il en puisse être, son commentaire se présente comme une œuvre de solide facture, résultat d'une connaissance intime de l'œuvre et assumant la responsabilité personnelle de la pensée du Maître. La méthode reste constante d'un bout à l'autre. Le commentateur commence par citer un fragment du texte, parfois quelques lignes, parfois plusieurs pages. C'est la forme classique du commentaire : قال ... أقول. Il reprend ensuite chaque membre du texte et l'explique, s'attachant beaucoup plus à expliciter les concepts et les symboles, les intentions et les connexions, qu'à en réduire les difficultés grammaticales. Nous disposons ainsi de ce que l'on peut appeler l'«édition Shahrâzûrî» du Kitâb Hikmat al-Ishrâq.

On pourra en lire le prologue en tête du présent livre. Il ne porte pas de dédicace, ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui, par noble zèle, eût provoqué la rédaction du commentaire. Nul souci de complaisance, donc. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à la déploration de la décadence des hautes sciences, de l'effacement des traces sur la Voie des anciens Sages, ceux qui avaient vraiment l'expérience sophianique. Quand parut Sohrawardî, «il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli.» La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre; il s'adresse à des «Seuls» et à

134. Prolégomènes I, p. xlviii n. 71 et p. lxxi.

sous d'autres cieux entretiennent une parenté avec celle de l'Ischrâq. Nombreuses sont les figures disparues de notre horizon spirituel, et qu'il nous faut retrouver.

*6. Les deux grands Commentaires
de Shamsaddin Shahrâzûri et de Qotbaddin Shîrâzî.*

Dans l'ensemble énuméré ci-dessus, quatre œuvres se distinguent soit par leur ampleur, soit parce que l'on dispose de manuscrits accessibles; ce sont les deux grands commentaires cités en tête, la version et commentaire en persan de Mohammad Sharîf ibn Harawî, les Gloses de Mollâ Sâdrâ. Parmi ces quatre œuvres, les deux grands commentaires s'imposent tout d'abord, à la fois par leur date et par la manière dont ils sont conçus; ils sont comme la clef de l'œuvre de Sohrawardî, parfois désespérément concise. C'est de ces deux commentaires, dont la trace apparaît tout au long de notre appareil critique, qu'il nous faut maintenant dire quelques mots: comment ils sont conçus l'un et l'autre, le rapport de priorité pouvant revenir à l'un sur l'autre, le parti qu'il y avait à en tirer pour une édition ayant en vue, avant tout, le *texte pur* de Sohrawardî lui-même.

Nous retrouvons ici une situation tout à fait semblable à celle en présence de laquelle nous avaient mis les deux grands commentaires des «*Talwîhât*», respectivement celui de Shahrâzûri et celui d'Ibn Kammûna¹³². La même obscurité continue de nous dérober la biographie de Shahrâzûri. En revanche la priorité qui lui revient pour son propre commentaire du «*Kitâb Hikmat al-Ischrâq*», paraît s'établir avec plus de probabilité.

Il est singulier de rester ainsi dans l'ignorance de la vie d'un philosophe qui consacra lui-même une de ses œuvres (*Nozhat al-arwâz*) à l'histoire des philosophes¹³³, à ceux d'avant l'Islam comme à ceux qui apparurent en Islam. Il est toujours émouvant qu'un homme se montre au regard de l'histoire comme si totalement iden-

132. Cf. *Prolégomènes I*, pp. lxx ss.

133. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I pp. 850-851.

D'autres traces précises : une lettre écrite par Mir Dāmād en 1029 h. (quelque dix ans par conséquent avant sa mort) à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage du livre de l'Ishrâq (il s'agit exactement du § 268, p. 250 de notre édition¹³⁰.) C'est là un simple exemple de multiples traces qui sont à retrouver encore, attestant la vie de ce livre, c'est-à-dire comment l'œuvre de Sohrawardî a été lue et vécue au cours des siècles. Plus directement, c'est dans les œuvres compactes écloses lors de la période safavide, et dont quelques-unes seulement ont été lithographiées, qu'à travers les citations et les recoupements, on pourra en retrouver le dessin. Tour à tour seront appelés à témoigner les membres de cette famille spirituelle dont Sohrawardî prévoyait la communauté idéale se rassemblant autour de son livre, et qu'il désignait d'avance comme « ahl hadhâ'l-kitâb », le « peuple de ce livre ». Cette famille eut des membres déclarés ou secrets en bien des cercles : l'auteur du « Dabestân » en fait plus ou moins une secte pârside ; allusion a été faite précédemment à certaines affinités ismaéliennes ; elle est intimement mêlée au soufisme iranien, plus peut-être avec l'Ordre des Nûrbakhshîya¹³¹ ; dans le shî'isme, tout penseur épris de Gnose s'avère un adepte ou un sympathisant de l'Ishrâq (Ibn Abî Jomhûr, Haidar Amôlî etc. et cf. infra remarques sur les mss.). Resterait enfin à déterminer les familles spirituelles qui

130. Je remercie sincèrement M. Khoyf Zeryâb, bibliothécaire au Sénat, à Téhéran, de m'avoir fait connaître ce manuscrit de la Bibliothèque du Parlement (Majlis), Fonds Tabataba'î n° 1284. C'est un majmû'a de 128 fol. (180 x 110 mm.), en tête duquel vient l'épître de Mir Dāmād commentant d'une part le passage en question du livre de l'Ishrâq, et d'autre part certains symboles du Récit de Hayy ibn Yaqzân d'Avicenne. Lui fait suite une épître de son gendre, Sayyed Ahmad 'Alawî (dont nous avons cité précédemment ici les Gloses sur le Shîfâ' d'Avicenne, supra n. 54 et 102) en réponse à une personne qui avait demandé une démonstration purement rationnelle des fondements de l'Imāmat. Deux extraits d'autres œuvres complètent le volume.

131. Parmi les shaikhs successeurs de Sayyed Mohammad Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre des Nûrbakhshîya, il y aurait eu un shaikh Shihâbaddîn Abû 'l-Fatḥ Sohrawardî, arrière petit-neveu du Shaikh al-Ishrâq, cf. Ma'sûm 'Alîshâh, *Tarâ'iq al-ḥaqâ'iq*, lith. Téhéran 1316, II p. 143.

centre, et un centre par lequel communiquent des univers spirituels trop souvent regardés comme étrangers ou fermés les uns aux autres.

7° Enfin nous atteignons une autre œuvre majeure provoquée par le «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*» ; ce sont les gloses en arabe de Sadraddîn Shîrâzî, au surnom honorifique de Mollâ Sadrâ (ob. 1050 h./1640 A.D.), le plus célèbre disciple de Mîr Dâmâd. Bien que ces gloses portent le nom de «*Ta'liqât*» (annotations marginales), leur développement considérable en fait un ouvrage autonome. D'après le bon manuscrit qui m'a permis de les étudier de plus près, leur édition ne demandera pas moins de quelque cinq cents pages du format du présent volume. Pour le moment, avec de bons yeux, le secours d'une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta'lliq elles courent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d'un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaitre à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d'un intérêt et d'un sérieux majeurs. Sans leur aide, il est impossible de comprendre et d'apprécier parfaitement toute la portée du livre de Sohrawardî. En outre, le titre qui fréquemment les annonce (annotations au commentaire du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* par Qorbaddîn Shîrâzî) est inexact. C'est non moins souvent au texte même de Sohrawardî que «*s'accrochent*» ces «*Ta'liqât*».

Ce rapide coup d'œil permet d'entrevoir quelques-uns des traits et des noms de la famille des Ishrâqîyûn. Il y aura de nombreux compléments à lui apporter. Je n'ai pas mentionné dans cette énumération, parce qu'elles sont en petit nombre, certaines gloses que Jalâladdîn Dawwânî (ob. 907/1501) ajouta de sa propre main en marge du manuscrit du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* qui lui appartient (cf. infra § 7, le manuscrit *Mesbkât*). Dawwânî, converti au shî'isme à la suite d'un songe, commenta également le «*Livre des Sept Temples de la Lumière*» de Sohrawardî¹²⁹.

129. Ibid. p. xlviii.

unique, celui de Berlin¹²⁷. En Iran même je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun autre manuscrit. Mais les questions posées à ce sujet, m'ont attesté l'intérêt que cette traduction y suscite. C'est pourquoi la publication en apparaît être la première suite qu'il nous faille donner au présent volume.

6° J'ai appelé déjà ailleurs¹²⁸ l'attention sur l'attachante aventure spirituelle de ces zoroastriens de Shîrâz et de ses environs, qui groupés autour du grand-prêtre pârsî Azar Kaivân, s'en allèrent aux Indes aux confins des XVI^{me} et XVII^{me} siècles. Eux aussi furent mêlés à la grande tentative et au grand rêve religieux d'Akbar. De leur groupe se détache la figure de Farzânâh Bahrâm ibn Farshâd, que l'auteur du « Dabestân al-Madhâhib » rencontra à Lahore en 1048 h. ; il nous est présenté comme un dévôt des œuvres de Sohrawardî sur « Hikmat al-Ishrâq », qu'il traduisit de l'arabe en persan. Aucun manuscrit n'a malheureusement pu nous en être signalé jusqu'à présent. En tout cas, il est significatif que deux élaborations en langue persane de l'œuvre majeure du shaikh al-Ishrâq prennent place à la même époque, celle de Moḥammad Sharif ibn Harawî et celle de Farzânâh Bahrâm. Il est significatif que ce soit dans le climat spirituel créé par la réforme d'Akbar, que les zoroastriens se soient assimilés l'œuvre de notre shaikh, dont le grand projet avait été de redonner la vie aux penses religieux de l'ancien Iran, non par une reconstruction artificielle s'opposant à d'autres doctrines spirituelles, mais par un approfondissement, une revivification qui leur révélât aux unes et aux autres leur convergence vers une Source commune.

Si l'on considère que les « Talwîḥât » furent traduites en hébreu, et que les traductions persanes du livre de l'Ishrâq s'élaborent à un moment où quelques œuvres majeures de l'hindouïsme sont également traduites du sanskrit en persan, on discerne que la doctrine et l'expérience spirituelle du shaikh al-Ishrâq sont véritablement un

127. Cf. Prolégomènes I *ibid.*, Je remercie ici tout particulièrement M. le professeur Enno Littmann qui m'a facilité l'obtention d'un microfilm de ce manuscrit. La publication de cette version persane, nous l'espérons, l'en remerciera mieux encore.

128. Cf. Prolégomènes I, pp. lv ss. On retrouve les traces du groupe de zoroastriens évoqués ci-dessus, dans le « Dabestân » et dans quelques livres apparentés au « Dasâtîr-Nâmâh ».

en découvrir jusqu'ici aucun manuscrit. En tout cas, comme le commentaire des « *Alwāh* » fut terminé en 930 h. (1524 A. D.), on peut conclure que les Gloses sur *Hikmat al-Ishrāq* qui y sont mentionnées, sont antérieures à cette date.

4° A peu près contemporaines, sinon légèrement antérieures, doivent être les Gloses d'un autre personnage de Tabriz, signalées par H. Ritter (Phil. IX n° 16 p. 277), Najmaddin *Hājjī Maḥmūd* Tabrizi. N'ayant pu étudier moi-même le manuscrit¹²⁶, je ne puis non plus préciser ici la portée philosophique de ces Gloses marginales.

5° Nous atteignons de nouveau un ouvrage qui n'est pas simplement constitué de Gloses marginales, mais a la valeur d'une élaboration complète. Le caractère de l'entreprise et la personnalité de son auteur, *Moḥammad Sharīf ibn Harawī*, se révèlent d'une haute conséquence. Il s'agit en effet d'une élaboration persane du prologue et de toute la seconde partie du « *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* ». Avec raison, le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage qui contiennent, avons-nous déjà précisé, l'exposé de la doctrine ishrāqī proprement dite. Son élaboration persane ne se limite pas au seul texte de l'auteur, mais reprend également en grande partie les commentaires de *Qoḥbaddīn*, auxquels il ajoute un bon nombre de développements personnels. L'œuvre est datée de 1008 h. l. . Elle est donc contemporaine du cercle qui, à l'époque, se constitue à Ispahan autour du grand maître que fut *Mīr Dāmād* (ob. 1040 h. 1630 A. D.). A cette époque même, la pieuse et généreuse initiative de l'empereur Akbar (ob. 1605 A. D.) motiva un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Or, l'on peut conclure du prologue de *Moḥammad Sharīf* à sa connaissance directe du soufisme indien, et probablement à un séjour sur les lieux mêmes, donnant ainsi son vrai caractère à la personne du premier traducteur persan du « *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* ». On l'appréciera d'autant mieux, si l'on pense à la place occupée par la théosophie sohrawardienne dans la réforme religieuse à laquelle Akbar donnait l'impulsion.

L'œuvre de *Moḥammad Sharīf* est conservée dans un manuscrit

126. Il n'était pas visible pendant mon séjour à Istanbul.

5. La lignée des Commentateurs.

Mainte fois au cours de ce qui précède, nous avons fait appel à deux grands commentaires du «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*» : celui de Shahrâzûrî et celui de Qosbaddîn Shîrâzî. En fait, l'œuvre a été l'objet de plusieurs élaborations importantes. Voici une énumération rapide des travaux qui, siècle après siècle, lui ont été consacrés. La liste est probablement incomplète, de nouvelles découvertes étant toujours à espérer. Figurent également dans cette liste deux œuvres nommément attestées, mais dont je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun manuscrit.

1° Le commentaire de Shamsaddîn Shahrâzûrî, l'adepte fidèle et le biographe enthousiaste de notre shaikh, se donnant comme le «*Qâ'im bi'l-kitâb*» (VI^{me}-VII^{me} / XII^{me}-XIII^{me} s.).

2° Le commentaire de Qosbaddîn Shîrâzî, terminé en 694 h. 1295 A.D., un peu plus d'un siècle après la mort de Sohrawardî.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux commentaires qui sont les élaborations les plus anciennes et les plus détaillées de l'œuvre, sur leur méthode et sur leur rapport réciproque. Le second a servi particulièrement de manuel à tous les Ishrâqîyûn.

3° Les Gloses de Wadûd Tabrizî (X^{me}/XVI^{me} s.). Un commentaire de ce personnage sur une autre œuvre de Sohrawardî nous est connu de façon précise par un manuscrit unique d'Istanbul¹²⁴. Il s'agit du livre que Sohrawardî intitula «*Kitâb al-Alwâh al-'Imâdiyya*», c'est-à-dire Livre des Tablettes dédiées au prince seljoukide 'Imâdaddîn. Ce livre est cité par nos commentateurs comme étant une œuvre de la jeunesse de Sohrawardî (cf. texte p. 300). Il est à remarquer pourtant qu'il contient déjà les thèses les plus caractéristiques du Maître de l'Ishrâq (xvarnah, extase du roi Kay-Khosraw etc.), et tout un chapitre de «*ta'wil*» qorânique parfaitement intérieuriste. C'est au cours de son propre commentaire des «*Alwâh*» que Wadûd déclare expressément avoir écrit des Gloses sur «*Hikmat al-Ishrâq*» et son commentaire par Qosbaddîn¹²⁵. Rien ne me permet de présumer l'étendue ni la portée philosophique de ces Gloses, car je n'ai pu

124. Cf. H. Ritter, *Philologika* ix, p. 271 n° 4; cf. infra n. 144.

125. Cf. *Prolégomènes* I, p. xxv n. 30.

Un tel livre ne peut donc s'étudier comme un livre quelconque. Il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer une expérience intérieure réelle. Dans son testament spirituel (§§ 279-280), Sohrawardî y insiste. Le livre ne pourra être mis qu'entre les mains d'un aspirant qui aura parfaitement approfondi la philosophie des Péripatéticiens, et aura acquis par conséquent une culture philosophique complète; mais en même temps, celui-là devra être épris d'amour pour la Lumière divine. Ces deux conditions réunies, il sera vraiment apte à dépasser l'enseignement des Péripatéticiens, et à s'engager dans la voie expérimentale de l'Orient des Lumières. Il faudra commencer par une retraite spirituelle de quarante jours, dont le Maître n'indique le programme qu'en quelques mots, mais dont ses commentateurs prescrivent les détails: se retirer dans un ermitage à l'abri de toute rumeur et de tout bruit, dans un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète; vivre d'un régime à base uniquement végétarienne, la nourriture n'étant prise qu'après la prière du soir, en petite quantité, mais préparée avec beaucoup de soin et de délicatesse. Les détails sont même indiqués. Le retraitant devra répandre des parfums aussi bien dans son oratoire que sur sa propre personne, tenir sa méditation occupée sans relâche par la pensée et la représentation des Lumières Archangéliques, et de la Lumière des Lumières, que le «dhikr» en soit purement mental ou soit articulé par la langue; tout cela en se conformant aux directives que donnera le «Qâ'im bi'l-kitâb». Alors peut-être surviendra-t-il sur l'âme une de ces Lumières fulgurantes qui consomment et qui calcinent, Lumières abolissant en elle «toute autre conscience que celle de son Aimé originel, et c'est cela le terme ultime des degrés mystiques¹²³.»

«Lors donc que le moment fixé sera venu pour se mettre à ce livre, que l'on s'y enfonce. Celui qui l'approfondira, reconnaîtra qu'aux Anciens comme aux Modernes échappa ce qu'il plut à Dieu de faciliter à ma langue. (§ 280)»

123. Cf. texte p. 259 n. et comparer dans l'appendice p. 298 gl. 2, l'allusion aux degrés mystiques (*Toi et Moi; Moi et non-toi; Toi et non-moi*). Le paragraphe final de l'*I'tiqâd* (p. 271) fait allusion également à ces exercices spirituels: la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'objets appropriés etc.

simple ; les commentateurs offrent ici un secours précieux, et on ne peut essayer soi-même de traduire le texte sans s'obliger à commenter la traduction. Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des Spirituels (*aḥwāl al-Sālikīn* §272). Opportunément, Qorḡaddīn Shīrāzī (p.254 n. *ad* l.5) rappelle que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans le livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états expérimentaux proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées aussi et vécues par lui. Les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis les périodes de début où il est encore un novice ; les phénomènes secondaires (sonores par exemple) qui les accompagnent ; leur nature apparemment contradictoire (souffrance et délectation) ; la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. Cette page peut servir de base pour une étude comparative des états théopathiques, vécus par d'autres mystiques en de tout autres régions. Et la comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par Najmaddīn Kobra, 'Alaoddawla Semnānī, Sayyed Moḥammad Nār-bakhsh¹²² etc... On ne peut y insister ici.

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les Âmes lui obéissent (§277). » Le mot n'est pas prononcé, mais ce sont les termes mêmes par lesquels ailleurs^{122a} l'auteur décrit l'investiture du « xvarnah » royal, donnée au pèlerin sur la Voie mystique (*sālik*), qui défaille et succombe sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation totale de l'être en un autre être par la fulguration du « xvarnah » zoroastrien, atteste que la mention n'en est pas une reconstruction théorique, mais correspond bien à un Événement psychique personnellement vécu, dont la fin s'identifie à celle de l'extase d'Hermès rappelée plus haut, et à celle de l'*Ars Regia* des Hermétistes.

122. Dans son « Traité sur la lumière » (en persan, ms. personnel daté 1071 h.).

122a. Cf. *Moḥārahāt* p. 504 n.

été à portée très lointaine, comme semblent l'insinuer des expressions telles que le «Qā'im bi'l-kitāb», désignant son légataire spirituel (son *wast*), dépositaire du secret de son œuvre¹¹⁹; les «ahl hadhā'l-kitāb», la communauté de ceux dont le livre de l'Ishrāq est *le* livre (l'homophonie associant les Ishrāqīyūn au statut des «Ahl al-kitāb», la communauté de ceux qui ont un livre saint révélé); «'ilm al-kitāb» (p. 259 l. 3), la «science du Livre» dont le Qā'im est dépositaire.

Le premier de ces psaumes ou incidences inspiratrices (*wāridāt*) débute ainsi (§ 261): «Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu, en les attirant vers l'Orient des Lumières¹²⁰; ils les saluent des salutations du royaume céleste¹²¹; ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté^{121a}, afin de les rendre purs...» La langue n'est pas

119. Cf. supra n. 55; cf. encore *Talwīhāt* p. 120 l. 4 et 7. L'usage ici du mot «Qā'im» n'est pas sans rappeler quelque chose du lexique ismaélien.

120. C'est le passage auquel il a été fait allusion supra n. 24. J'ai maintenu dans le texte le mot *مشرّين* sans *tashdīd* ni voyelle, afin de laisser libres les deux lectures proposées par le commentateur. L'équilibre de la phrase fait préférer la première, et j'ai traduit, d'accord avec Qosbaddīn, en rapportant aux Anges «qui attirent» ou entraînent vers le *sharq* ou vers l'*Ishtāq*, les deux mots s'identifiant dans l'Orient des Lumières.

121. C'est-à-dire (comment.) font «se lever» sur eux les illuminations intelligibles, car telles sont les salutations du royaume angélique.

121a. «Yanbū' al-bahā'». J'ai traduit par Beauté, qui est le sens le plus direct. Cependant un sous-entendu d'une extrême importance peut se déceler ici. Il est arrivé que «khorrah» soit traduit par «bahā'» (beauté, éclat, splendeur; cf. Bailey, *op. cit.* p. 63, et comparer *ibid.* 'azamat ō zibā't, majesté et beauté; bahjat va sa'āda, beauté, ou allégresse, et félicité). Le «yanbū' al-bahā'» (source de la beauté, de la splendeur) équivaut alors aux «Yanābī' al-Khorrah» (Sources de la Lumière de Gloire) mentionnées précédemment. Rapprochons alors dans la même phrase, la mention des «Anges qui attirent vers l'Ishtāq», (qui *orientent*), et nous entrevoyons jusqu'où peut aller, dans la pensée sohrawardienne, la réciprocité entre l'Ishtāq et le *xvarnah*, Orient des Lumières, pure substance de la Lumière surgissante, et Lumière de Gloire. Peut-être était-ce l'un des secrets confiés au Qā'im bi'l-kitāb!

dès maintenant le livre d'ensemble en préparation. Si incomplètes soient-elles, elles prépareront, on l'espère, à saisir le plan du livre de l'Ishrâq, son unité et son originalité, — à goûter les pages finales, d'une beauté extraordinaire, de ce livre qui après avoir débuté par une réforme de la Logique formelle, s'achève en un memento d'extase.

4. *Memento d'extase*

Nous avons décrit précédemment l'extension illimitée, la démesure du schéma de l'angélologie sohrawardienne, et avec elle, le mouvement d'une âme qui, libérée du cadre étroit de la cosmologie péripatéticienne, s'enchanté à évoquer les multitudes infinies d'univers célestes peuplés de ces « Lumières victorales » dont l'être s'origine aux sources du « xvarnah », la Lumière de Gloire. Cependant le livre n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques, voire théosophiques, doivent correspondre des énergies psychiques capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle du mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. C'est pourquoi le chap. IX du livre V amorce comme une vérification expérimentale des livres II et III. Déjà l'incidence de deux « psaumes » vient déchirer d'inspiration lyrique la trame du livre final. On ose à peine insister ici, l'auteur déclarant que si l'on veut connaître les secrets de ces psaumes, il faudra les apprendre auprès de la personne qui est le « Mainteneur du livre » (al-Qâ'im bi'l-kitâb, § 260 in fine). Leur secret est vraisemblablement identique à celui de plusieurs psaumes du recueil des « Wâridât wa Taqdisât » ; l'énoncé eschatologique apparent annonce et préfigure les événements de l'extase, toujours proche et revécue. Mais peut-être y décèlera-t-on plus de choses encore, si l'on est sensible à la résonnance nettement manichéenne de certains de ces psaumes ¹¹⁸. Il est possible que les projets de Sohrawardî aient

118. « Attire en haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière ! » (Cf. Prolég. I p.xlv).

la gnose ismaélienne entre la hiérarchie des dignitaires d'en-haut (*hodūd 'olwiya*) et celle des dignitaires d'en-bas (*hodūd soffiya*), les *Ish-rāqīyān*, nous est-il dit, considèrent d'abord l'Événement de la mission prophétique dans le plérôme archangélique supérieur. Le Premier des Prophètes-Envoyés, c'est la Première Intelligence; le dernier, c'est-à-dire le «sceau de la mission prophétique», c'est la dernière des Intelligences, celle qui est le Seigneur de l'Espèce humaine (*rabb al-nū'-e insān*), l'Ange de l'humanité. Se conjoindre à elle, en un sens qui va ici jusqu'à l'identification, c'est être son «qā'im ma-qām», son *locum tenens*, c'est assumer son propre statut. Et y eût-il cent mille Prophètes et davantage à assumer cette conjonction, il serait vrai de dire pour chacun d'eux qu'ils sont chaque fois le «sceau de la Prophétie». La nature de Paraclet reconnue à Mānī (comme aussi bien son assimilation au Bouddha Maitreya¹¹⁶), revendiquée pour le Prophète Moḥammad, identifiée par Sohrawardī avec l'Intelligence Esprit-Saint comme Révéléateur suprême, maître du «ta'wīl», — est alors transférable à tous les Spirituels qui ont à leur tour reproduit en eux-mêmes par l'expérience d'une transmutation de leur être, l'archétype exemplifié en Mānī comme en Moḥammad¹¹⁷.

On peut alors également comprendre sous quel horizon ont pris naissance certains textes shī'ites primitifs, tel ce magnifique prône attribué au Premier Imām, 'Alī ibn Abī Tālib, qu'invoque Shahrāzūrī dans le commentaire du prologue (texte p. 302, gl. 16). Il assimile la vocation et la fonction des Sages théosophes mystiques à celles des Prophètes et des Saints Imāms, pour la garde et le maintien des «preuves divines sur la Terre», c'est-à-dire pour le maintien du «ta'wīl», l'exode libérateur vers le sens spirituel. Et tout cela jette une lueur décisive et tragique sur le sens du procès intenté à Alep à Sohrawardī, par les Docteurs de la Loi. Car l'issue fatale se décida sur cette question: «Tu soutiens donc que Dieu, n'importe quand il le veut, peut susciter un Prophète?»

Il faut arrêter ici ces considérations, sous peine de devoir écrire

116. Cf. H.-C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T. lvi) Paris 1949, p. 147 n. 250.

117. Je compte revenir ailleurs (cf. supra n. 99) sur le texte si dense de la risāla rapidement analysé ci-dessus, à étudier concurremment avec l'idée sohrawardienne de l'*imām*.

Ce «ta'wîl» a été exposé dans le «Dabestân al-Madhâhib» à la suite du texte persan du «Mi'râj Nâmah» traditionnellement attribué à Avicenne¹¹³. A la vérité, cet exposé ne fait qu'utiliser presque littéralement, sans le dire, le contenu essentiel d'une «Épître sur la fission de la Lune» de Khwâjah Sa'inaddîn Ispâhânî¹¹⁴. L'interprétation de la «fission de la Lune» chez les Péripatéticiens y est comparée avec celle des Ishrâqîyûn. Ni les uns ni les autres, certes, ne peuvent l'entendre en un sens matériel et littéral. Pour les premiers, il faut entendre ce qui est l'ésotérique (bâ'in) de l'astre et de son ciel, c'est-à-dire son Ange ou l'Intelligence agente¹¹⁵. La fission ou l'éclatement de la Lune désigne le passage de l'apparence extérieure de la lettre à l'ésotérique (passage du «zâhir» au «bâ'in», conforme à la terminologie courante de la gnose ismaélienne), et c'est là ce que signifie se joindre avec l'Intelligence agente. Si le Prophète inaugure le Cycle de la Lune (dawr al-qamar), cela signifie ce «ta'wîl» qu'il accomplit lui-même, son accès à l'Esotérique de la «Lune».

Maintenant, pour les Ishrâqîyûn, le «ta'wîl» est plus complexe et procède des représentations manichéennes. On nous rappelle leur doctrine de la Lumière, celle des parcelles de Lumière retenues captives dans la Ténèbre des prisons corporelles. La Lune est alors le symbole de la Lumière mélangée aux Ténèbres, et la «fission de la Lune» signifie qu'éclate et paraît hors de sa gangue de Ténèbres, l'être de Lumière délivré par la Gnose, ayant retrouvé la conscience de lui-même et de son origine. C'est cela se joindre avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Dès lors éclatent aussi en une extraordinaire évidence les virtualités sans limite que recèle la qualification de «sceau de la Prophétie», celle que le sens historique et littéral donne en propre au prophète de l'Islam. En un parallèle qui semble ne transposer que légèrement la correspondance établie dans

livre (arabe et persan) figurera dans notre prochain volume des Œuvres philosophiques de Sohrawardî.

113. Cf. Dabestân, lithogr. Bombay pp. 263 ss.

114. En persan. Collection du Département d'Iranologie, Ms. 29, fol. 15-20.

115. On remarquera que le schéma ici présupposé identifie l'Intelligence agente avec l'Ange du Ciel de la Lune. Le schéma plus fréquent l'en distingue et l'en fait procéder comme Dixième Intelligence.

des Mages ni avec l'hérésie (ilhād) de Mānī. La précaution était à peine suffisante, pour le cas où un exemplaire du livre tomberait entre les mains d'un orthodoxe sourcilleux, sans être écrit en cette écriture secrète inventée par l'auteur lui-même. En revanche dans le chap. III du V^{me} livre de la seconde partie, nous lisons un commentaire que le fidèle Shahrāzūrī est seul à développer (Qorbadīn ici se tait). Tout le chapitre concerne le devenir posthume de l'âme humaine; notre commentateur cite de longs passages¹⁰⁸ non pas de l'«hérétique» Mānī, mais du «Sage Mānī», pour conclure: «Si par ce mythe Mānī a entendu ce que nous venons de mentionner ou quelque chose qui s'en rapproche, alors c'est juste; sinon, c'est faux.» Il y a certes un conditionnel, mais il est d'une grande éloquence.

Dans le commentaire eschatologique là même esquissé, figure la *Columna Glorise* ou *Colonne de l'Aurore* du manichéisme¹⁰⁹, que l'on retrouve également dans la gnose ismaélienne comme «Colonne de la Lumière» ('amūd al Nār¹¹⁰). La constatation est d'importance. A ce motif se rattache un cycle de représentations grandioses, dans lesquelles interfèrent extase mystique et eschatologie. Reportons-nous à un passage essentiel des «Talwihāt»¹¹¹, montrant Hermès en prière la nuit dans le «Temple de la Lumière», et son ascension mentale en extase «lorsque éclata (ou se fendit) la Colonne de l'Aurore.» Cet éclatement, ou cette «fission» (inshiqāq), Shahrāzūrī le commente comme étant l'épiphanie (zohūr) de l'âme hors de son corps, lorsque surviennent sur elle les Lumières archangéliques et les fulgurations sacrosaintes. Nous pouvons saisir à sa source le «ta'wil», l'interprétation mystique qui passe traditionnellement pour être propre aux Ishrāqiyūn, nos Orientaux-illuminatifs, du célèbre verset qorānique: «L'heure approcha et la lune se fendit (54/1).» C'est un «ta'wil» qui se règle sur une vision de l'Esprit-Saint, ou Archange Gabriel, comme *Paraclet*, ainsi que le dénomme expressément Sohrawardī¹¹², c'est-à-dire comme Révélateur suprême (al-Mozhir al-a'zam) des secrets du «ta'wil».

108. Concordant avec ceux qui nous sont déjà connus par le Fihrist d'al-Nadīm (réf. ici p. 233 en note).

109. مود السبع et مود السبع cf. Jackson, op. cit. pp. 13, 275, 303.

110. R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten p. 59.

111. Cf. notre éd. des *Op. metaph.* I, Talwihāt § 83 p. 108.

112. Dans le VII^{me} Temple du Livre des Temples de la Lumière. Ce

Puissances de Ténèbres. En confrontant des expressions telles que « Vakhsh yôzhdafr » l'Esprit-Saint, « Vâd zhtvandag » l'Esprit vivant¹⁰⁶, il semble que se découvre la notion qui persiste sous la graphie néo-persane. L'ambiguïté de celle-ci pourrait encore être tranchée par une correction très simple : *روان بخش* représenterait un *زروان و بخش* altéré par les copistes qui ne le comprenaient plus. Ce « Zervân Vakhsh » nous mettrait d'emblée au cœur des représentations manichéennes, en équivalant à « Vakhsh 'î Zervân » l'Esprit de Zervân, appellation qui réfère à la *Vierge de Lumière*¹⁰⁷. Ce n'est là qu'une suggestion valant ce qu'elle vaut, mais qui était à proposer ici.

La conception de l'Esprit-Saint comme Ange et comme laissant transparaître, par référence à la Vierge de Lumière, la figure de la Sophia divine, nous reporte en un monde de représentations familières à la gnose chrétienne ou manichéenne, dont la théosophie sohrawardienne atteste la persistance. Lorsque le Maître de l'ishrâq réfère à la vision du bienheureux roi Kay-Khosraw, il la décrit comme visitation d'une entité spirituelle qu'il désigne comme « Manfiqiyat Ab al-Qods », appellation que l'on traduira provisoirement ici par « Puissance énonciatrice du Père de la Sainteté » (cf. texte p. 157 en note). Là encore est à soupçonner une dénomination héritée de la Gnose. En tout cas, le contexte montre qu'elle est un substitut pour désigner la Sophia divine (*Hikmat al-Lâh*).

Ces allusions conduisent à poser le problème des relations entre la gnose de l'ishrâq et le manichéisme. Le Récit de l'Exil occidental pourrait mieux y répondre par voie allusive, car s'il s'agit pour eux de se prononcer nettement, nous devons nous attendre chez nos philosophes à une extrême prudence. Rien de plus piquant que le contraste marqué d'un passage du livre à l'autre. Dans le prologue, l'auteur recommande bien que l'on ne confonde pas cette Sagesse des anciens Perses à laquelle il va redonner vie, avec l'impiété (*kofr*)

106. Cf. A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, pp. 288-292.

107. Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse 1933 xii), Berlin 1933, p. 85 l. 8-9, p. 126 et pp. 66 et 110.

tion persane parallèle à *Dator Formarum*, dont le correspondant arabe est «Wāhib al-suwar»; ou encore à «Wāhib al-'ilm, Mo'fi al-haywa», «Donateur de la Connaissance, Donateur de la Vie». «Ravānbakhsh» serait alors le «Dator animae», le Donateur de l'âme, et la dénomination s'accorderait parfaitement avec la fonction de l'Ange Intelligence agente, de qui émanent nos âmes. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans rien nous apprendre sur son origine. «C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la Sagesse; en arabe on l'appelle Esprit-Saint¹⁰³.»

Cependant il semble que l'on ait là une définition établie après coup et se conformant à l'enseignement des philosophes, lesquels opéraient eux-mêmes par un «ta'wil» la transfiguration de leur Intelligence agente en Ange Esprit-Saint. Du point de vue lexicographique, il y a un indice frappant dans le fait que «Ravānbakhsh» soit identifié non pas directement avec quelque chose comme «Wāhib al-nafs» ni avec l'idée de *Dator Formarum*, mais avec l'arabe «Rûh al-Qods», Esprit-Saint. Le fait incline à poser la question de savoir si l'on n'est pas ici encore en présence d'une terminologie antérieure à l'Islam et à nos philosophes. Ce qui y sollicite c'est que la graphie *bakhsh* pourrait sans difficulté représenter également le pehlevi *vakhsh* (vaxsh), signifiant précisément *Esprit*¹⁰⁴, par exemple «Vakhsh i Yazat» traduisant l'hébreu «Ruah Elohim», l'Esprit de Dieu¹⁰⁵. On pense alors au *Zōn Pneuma*, *Spiritus vivens*, «Rûh al-Hayât», l'Esprit Vivant associé dans la sotériologie manichéenne avec la Mère de Vie pour la délivrance de l'Homme primordial vaincu par les

(supra n. 54), Dép. d'Iranologie Ms.5, fol. 232 l. 24-25 العقل الاخير من حيث هو آلة للفيضان وجود الانسان وكماله هو المسمى بروح القدس ... وپروان بغش بلسان حكما، الفرس.

نام فرشته است که علم و دانش با اوست و پیرایی او را روح القدس خوانند. Borhân-e Qâfi', Téhéran 1317, I p. 662. La définition donnée dans le Farhang-e Jahāngiri concorde littéralement.

104. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems...* (supra n. 77) pp. 118-119, et art. in *Bulletin of the School of Oriental Studies* vi, 1930 pp. 280 ss.

105. Shkand-Gumânîk-Vicâr xiii 7 (éd. P. J. de Menasce, Fribourg 1945, p. 182). Cf. dans le «Dasâtîr Nâmah» le mot «vakhshûr» (vakhshvar), prophète.

Le seul aspect sur lequel on insistera encore, ce sont les dénominations proprement iraniennes que reçoit cet Ange Esprit-Saint⁹⁹. On sait par quelle ingénieuse recherche Nallino put identifier la forme authentique qui se cachait sous l'étrange vocable de *Colcodea*, dont T. Campanella fait un fréquent usage pour désigner l'Intelligence agente, en référant au système avicennien¹⁰⁰. Que le responsable en soit Agostino Nifo, le commentateur d'Averroës, ou que celui-ci en ait trouvé l'usage déjà établi, une réminiscence semble avoir joué entre l'Intelligence agente comme *Dator Formarum*, et la planète qui en astrologie est appelée *Dator vitae*, parce que son office est d'être «dominus geniturae». Cette appellation technique correspond au grec «oikodespotes», qui en astrologie «arabe» a son équivalent dans le terme authentiquement persan de *Kadkhodâ* «maître de maison». Les traducteurs et copistes médiévaux ont fait subir toute une série d'accidents à ce mot : alcohoden, alcodcodehia etc., finalement (al-)colcodea. L'intéressant est que nous rencontrons dans «*Hikmat al-Isbrâq*» cette même appellation sous sa forme féminine (*Kadbânû*), donnée cette fois à l'Amahraspand féminin Esfandarmoz (Spanta Aramati) comme Ange de la Terre¹⁰¹.

Une autre appellation, de racine purement iranienne également, est donnée par nos philosophes à l'Ange qui est l'Intelligence agente, à savoir «*Ravânbaksh*». On la rencontrera ici même (§ 210 in fine), et tout au long de la tradition¹⁰². On pense d'emblée à une forma-

99. On ne peut qu'annoncer ici l'intention de reprendre ailleurs l'étude de la philosophie et de la théologie de l'Esprit-Saint, telle qu'elle est présumée ici en termes d'angélologie. Il y a une thématique commune à la Gnose aussi bien en Chrétienté qu'en Islam.

100. Cf. La «*Colcodea*» d'Avicenna e T. Campanella, in *Raccolti di scritti editi e inediti* vol. vi pp. 264 ss.

101. Cf. la «*kadbânû'ya*» (forme arabisée du persan «*kadbânû'î*») d'Esfandarmoz, texte § 209. Le mot *kadkhodâ* (féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (Cf. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 145). De même chez Sohrawardî il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de Seigneur ou «Ange de l'Espèce», cf. supra n. 75.

102. v. g. dans les gloses de Sayyed Ahmad 'Alawî sur le *Shifâ'*

Reste à enquêter auprès des Ishrâqîyûn, pour savoir comment eux-mêmes ont conçu les problèmes posés par leur Maître. Reste à l'interprète de les repenser aussi complètement à son tour. Le schéma de l'angéologie sohrawardienne bouleverse si complètement l'ordre du schéma généralement reçu, que les commentateurs dont la pensée se complique encore de réminiscences d'Avicenne, de Fârâbî et de la Théologie dite d'Aristote, vacilleront dans leurs annotations en marge des Récits mystiques. Ceux du Récit de l'Exil, par exemple (cf. infra chap. V), ne sauront plus décider nettement si le pèlerin gravissant le Sinaï mystique accède à la Première Intelligence ou à l'Intelligence agente.

Ce n'est pas là une des moindres difficultés, étant donnée la relation immédiate de l'âme avec l'Intelligence agente, puisque c'est d'elle qu'elle émane et que toutes ses connaissances dépendent de l'Illumination que cette Intelligence projette, fait « se lever » sur elle. Elle est identifiée sous des noms divers, principalement comme Esprit-Saint et Archange Gabriel (cf. texte § 210 in fine) ou Paraclet (dans le Livre des Temples). Étant la médiatrice entre le monde supérieur et l'âme, la direction et la béatitude de celle-ci dépendant d'elle, cette Lumière Ange-Esprit-Saint devient l'objet d'une dévotion personnelle ; elle est visualisée sous les traits d'une individualité déterminée, comme dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân et dans les Récits sohrawardiens en général. Elle est l'Ange archétype de l'humanité, l'Ange de la théurgie que constitue l'espèce pensante (*sâhib teleasma al-nû' al-nâfiq*, p. 200 l. 8-9). Elle doit donc être comptée au nombre des Archanges-Archétypes de l'Ordre « latitudinal ». Mais, bien que les Archétypes ne forment plus entre eux une hiérarchie descendante causale, c'est dans l'Ange Esprit-Saint dont notre humanité est l'image, que convergent les irradiations propagées de l'Orient des Lumières. Cette Lumière est donc à la limite du monde archangélique des « Mères », et elle sera considérée comme la dernière de celles-ci, et en même temps comme la première de celles que typifie notre cosmos, pour peu qu'un commentateur ait en l'esprit le schéma classique de la déduction des Dix Intelligences. Peut-être serait-ce là un moyen de stabiliser le problème dont nous avons énoncé ailleurs la donnée⁹⁸.

98. Cf. notre étude sur *Le Récit d'initiation...* (Eranos-Jahrbuch xvii, 1950).

par exemple, étant nommé comme le premier des Archanges, l'on attendrait que les autres Amahraspands en procèdent immédiatement dans le monde des «Mères». Cependant celles-ci ne sont point les Archétypes ni les Lumières régentes et providentes des Espèces. Or, ce rôle que les Amahraspands assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne, et c'est à ce titre qu'ils sont mentionnés chacun de leur propre nom. Entre le Premier Emané et l'Ordre des Archétypes, s'étend l'Ordre «longitudinal». Il se produit donc ici comme un écart, un écartèlement de la heptade (ou hexade) archangélique primitive. Il y a en outre ceci : entre ceux des Archanges qui sont les «Mères» et ceux qui sont les «Archétypes» il y a, certes, un rapport d'imitation et de typification, puisque les seconds résultent des proportions et combinaisons de luminescence qui vont se démultipliant entre les Archanges suprêmes. Ceux-ci se trouvent être alors, si paradoxal cela soit-il, comme des archétypes d'archétypes. Or, une figuration semblable ne laisse pas de nous être proposée par la théologie mazdéenne ; peut-être est-elle davantage un sujet de méditation pour le philosophe qu'un sujet d'enquête pour l'historien (mais y a-t-il un sujet de méditation que le philosophe ne doive accueillir ?) L'énoncé en rappel lerait que si les Fravartis nous sont présentées comme les archétypes lumineux des existants terrestres, il n'en reste pas moins que les Amahraspands, et Ohrmazd lui-même, et la multitude des «Yazdân», ont également chacun leur Fravarti. Il faudrait bien ici aussi concevoir quelque chose comme des archétypes d'archétypes. Autant que l'on sache, ce problème n'a guère été médité ; la documentation en est rare, et pourtant les perspectives en sont indéfinies⁹⁷.

A vrai dire le livre «*Hikmat al-Ishrâq*» conçu d'un seul coup sous l'inspiration de l'Ange Esprit-Saint lors d'une «journée merveilleuse» a été écrit, on l'a précisé plus haut, en quelques mois, dans le va-et-vient des voyages, et terminé par l'auteur à l'âge de trente-deux ans, cinq ans tout juste avant sa mort. On a l'impression que l'intuition géniale eût nécessité une mise en œuvre beaucoup plus systématisée dans les détails. Les fanatiques acharnés contre lui, en le livrant à la mort, ne lui ont pas permis de reprendre et d'approfondir son œuvre.

97. Esquissées dans notre étude sur *Le Temps cyclique*, supra n. 53 *in fine*.

mier « climat » angélique, celui des « anges terrestres », c'est-à-dire les âmes humaines qui sont anges... ou démons en puissance⁹⁵.

On remarquera alors ceci : le Premier Archange, le Premier Émané de la Lumière des Lumières, est identifié par Sohrawardî avec l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne. De cette Lumière Première-née, procède l'innombrable multitude des Lumières Victoriales dont le statut ontologique est plus apparenté aux *Dii-Angeli*, aux Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Dété cachée, qu'aux Anges de la Bible et du Qorân, du moins selon l'énoncé littéral. Là même serait à comprendre peut-être, que Sohrawardî n'ait pas accepté la thèse de l'angéologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. On sait quelles profondes pages Saint Thomas a consacrées à ce problème, et le précieux recours qu'elles devaient être pour Leibniz. En revanche, Sohrawardî pose que ce qui détermine et constitue chaque entité angélique, c'est non point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais la plus ou moins grande intensité de sa luminescence. Cette thèse ne fait que découler d'une autre thèse dont le paradoxe ne lui échappait pas, et qui introduit l'idée d'intensité dans la catégorie même de la substance. Il sera rigoureusement vrai de dire, selon lui, qu'une âme peut « être plus intensément âme » qu'une autre âme⁹⁶. Reste alors à savoir si cette intensité, et cette toujours possible intensification, ne marque pas une individuation aussi rigoureuse que la spécification de l'avicennisme et du thomisme, tout en réservant la possibilité d'un devenir, ascension de degré en degré de lumière plus intense. C'est toute une recherche d'angéologie comparée qui s'impose ; je ne puis qu'en annoncer la préparation, sans m'y engager davantage dans ces Prolegomènes.

D'autres constatations en montrent l'urgence. L'Archange Bahman,

95. Cf. notre éd. et trad. du Récit de Hayy ibn Yaqzân, supra n.20. Sur la condition humaine comme état purement intermédiaire dont l'issue est décidée par l'éclosion de la virtualité angélique ou démoniaque cf. l'anthropologie ismaélienne v. g. in Nâsir-e Khosraw, Jâmi' al-Hikmatain, éd. H. Corbin et M. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. III sous presse), chap. xi, §§ 141-145.

96. Cf. notre éd. des *Mofârahât*, § 66 référant à Platon.

décrit le premier chapitre du Bundahishn, le livre mazdéen de la Genèse⁹⁴. Les Lumières *Espahbad* sont l'âme dirigeante de chaque être humain ; elles régissent les orbes célestes, gouvernent les Espèces au nom de l'Archange-Archétype dont cette espèce est l'« icône », l'image (*sanam*) ou la théurgie (*telesma*). Celle-ci est à la fois l'instrument et le lieu du « combat » dont nous rappelions plus haut le sens, et que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même, dans l'Espèce ou dans l'individualité qu'elle régit et qui en est l'image.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. On voit qu'elle dédouble l'Ordre unique des Intelligences suprêmes ou Chérubins que connaissait l'avicennisme. Il y a en résumé trois grands Ordres de Lumières : les Lumières Victoriales ou Dominatrices (*Anwar qâhira*, *al-Qawâhir*) qui se subdivisent en deux Ordres. Il y a l'Ordre « longitudinal » ou hiérarchique des Archanges qui forment le monde des « Mères », transcendants et absolument « séparés ». Et il y a l'Ordre « latitudinal » des Archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces, dont celles-ci sont les images, icônes ou théurgies. Enfin, il y a les Anges-Ames, Énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines. Ce n'est plus l'orbe de la Lune qui, comme dans le Péripatétisme, marque la limite entre le monde céleste et le monde sublunaire matériel. C'est le Ciel des Fixes qui symbolise la limite entre l'univers angélique de la Lumière (*Ruhâbâd*) et l'univers obscur et nocturnal des *barzakh*, ce mot typique qui dans l'eschatologie signifie l'entre-deux, et qui dans la philosophie de l'Ishrâq désigne en général tout ce qui est corps, tout ce qui forme écran et intervalle, et qui de par soi-même est Nuit et Ténèbres. Le « *barzakh* » est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être. Chez Avicenne aussi, dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, l'Orient commence non pas avec l'orbe de la Lune (car les Sphères célestes, encore matérielles, sont encore l'Occident), mais avec le pre-

94. Pour l'usage mythico-théologique du terme « *spâhbat* » cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (*Journal asiatique*, avril-juin 1929) pp. 198-199, texte du *Mênôké Xrat* (Livre de la Sagesse céleste) chap VIII : les douze signes du Zodiaque comme douze généraux ou commandeurs (*spâhbat*) aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

al-'ard'), les Archanges-Archétypes ou « Seigneurs des Espèces » (« ar-bâb al-anwâ' » ou également au féminin « rabbât al-anwâ' »), Anges de ces théurgies (telesmât) que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde subtil des schémas (ashbâh). Ces Archanges-Archétypes sont encore désignés comme les Espèces à l'état de lumière (Anwâ' nûriya) et identifiés avec les Idées platoniciennes. Mais il est superflu de répéter que leur statut ontologique n'est en rien celui d'un concept réifié ou substantialisé. Ce sont des hypostases angéliques, donc des entités à caractère « personnel », dont l'universalité consiste en la communication et l'effusion de la Lumière propre à leur être, et en la providence qu'elles exercent.

D'autre part, celles des « dimensions » intelligibles des Archanges primordiaux du monde des « Mères » que l'on peut appeler dimensions négatives (élan d'amour, dépendance, illuminations qu'ils reçoivent et qui marquent leur *passio*), produisent le Ciel des Fixes qui leur est commun, et dont les innombrables individuations stellaires sont (comme dans le schéma avicennien chaque orbe céleste l'est à l'égard de l'Intelligence dont il émane) autant d'émanations qui matérialisent, en une matière céleste toute subtile, la part de non-être que recèle, si on le considère en lui-même, leur être émané de la Lumière des Lumières.

Enfin du second Ordre d'Archanges, personnes-archétypes soit des Espèces célestes (c'est-à-dire des orbes planétaires), soit des Espèces élémentaires (c'est-à-dire celles de notre monde sensible), émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-Archétypes gouvernent et régissent ces Espèces, du moins dans le cas des Espèces supérieures. Ces Lumières sont appelées les Lumières régentes (Anwâr modabbira); ou plus significativement, le Maître de l'Ishtâq transposant à ses hiérarchies célestes un ancien titre iranien de commandement féodal et militaire, leur donne respectivement le nom de « Lumière *Espahbad*⁹³ ». Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est sur un plan supérieur le combat cosmique qui se livre dès l'origine du monde et que

93. Cf. supra n. 85.

nomie moderne. C'est l'inverse de ce qui se passera en Occident, où l'essor de l'astronomie présupposera une élimination de l'angélologie. Différencielle capitale ; on se propose d'y revenir ailleurs.

Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née, la Lumière la plus Proche (Nûr aqrab) ou Archange Bahman, le Maître de l'Ischrâq substitue aux trois ou aux deux dimensions intelligibles de l'angélologie des Péripatéticiens, une pluralité dimensionnelle (domination et amour, indépendance et indigence, contemplation qui « se lève vers » la Lumière supérieure, illumination qui « se lève sur » la Lumière inférieure etc.) grâce à laquelle la multiplication des hypostases de Lumière atteint rapidement à l'Innombrable. Ces « dimensions » entrent en composition, en participations et proportions diverses les unes avec les autres ; et chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements, les reçoit de chaque Lumière qui la précède, et les communique à chaque Lumière qui la suit, à la fois directement et aussi par l'intermédiaire de chacune. La rapidité du rythme excède l'effort de l'imagination s'épuisant à le suivre et à l'évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des Lumières Dominatrices Primordiales qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî appelle l'Ordre longitudinal (*tabaqat al-7ûl*). C'est cet univers d'Archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines ou suprêmes (*al-Osûl al-A'laûn*), comme le « monde des Mères » (*al-Ommahât*)⁹².

La hiérarchie du monde archangélique des « Mères » aboutit à un double avènement dans l'être. D'une part, leurs dimensions que l'on peut appeler « positives » (domination, indépendance, contemplation qui est leur activité etc.) produisent un nouvel Ordre d'Archanges ou de Lumières Dominatrices, qui ne sont plus causes les unes des autres, mais sont à interégalité (*motakâfi'a*) dans la hiérarchie de l'Émanation. Ce sont celles qui forment l'Ordre latitudinal (*tabaqat*

92. Cf. texte § 183. Donc ne pas confondre ce « monde des Mères » propre à l'angélologie sohrawardienne avec les « mères » (*ommahât*) qui en physique signifient les Éléments par opposition aux « pères » qui sont les orbes célestes, et par la conjonction de qui sont produites les natiuités sublunaires.

intellection de son principe, intellection de sa nécessité existentielle, intellection de sa contingence essentielle. Cette triple intellection s'hypostasie en une seconde Intelligence, un premier orbe céleste, et un premier Ange-Ame qui est l'Énergie motrice de ce Ciel. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angéologique qu'il fallait déduire *a posteriori* des données astronomiques : que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre Dix Intelligences sans plus ? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbites secondaires exigés pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes ? Nasîraddîn Tûsî, dans son Commentaire des « Ishârât », a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma s'inspirant, sans le dire, de l'Ishrâq, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ Sadrâ⁹¹. En tout cas, le nombre des Dix Intelligences apparaît comme un schéma nettement fixé, aussi bien dans l'« I'tiqâd » (cf. infra) que dans le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq ».

Sohrawardî (cf. §§ 150 ss.) le prend comme point de départ pour en montrer toute l'insuffisance. On peut dire que sa vision du ciel, au lieu de s'attacher au système des planètes pour se résumer en un système de Sphères (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les excentriques et les épicycles de Ptolémée), s'attache avant tout à la contemplation du Ciel des Fixes, dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation attentive à la multitude quasi infinie des individuations astrales qu'annonce ce huitième Ciel, fait éclore l'idée que c'est par-delà ses merveilles qu'il faut scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les trois, voire les deux dimensions intelligibles (nécessaire et possible) que les Péripatéticiens reconnaissaient en chaque Intelligence individuée, sont insuffisantes à expliquer ces Innombrables. Il formule même le pressentiment que par-delà le Ciel des Fixes foisonnent peut-être d'autres univers non moins merveilleux, si bien que l'angéologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astro-

91. Cf. Commentaire des « Ishârât » d'Avicenne par Nasîraddîn Tûsî, lithogr. Téhéran 1305, III pp. 66-67.

et de sa révélation, c'est précisément de faire cesser toute ambiguïté, de rendre impossible toute ambivalence. Le *numineux* mazdéen ne peut jamais être le *tremendum*, l'*horrendum*. L'angélologie de l'Ischrâq lui est conforme. Comme on l'a déjà indiqué, la notion de «qahr» s'y présente comme domination de l'aimé sur l'aimant, subordination de l'élan d'amour de l'aimant vers l'aimé, dont l'illumination se lève sur lui et l'élève à l'être. Cette relation constitue la relation cosmogonique primordiale par laquelle de la Lumière des Lumières (Nûr al-Anwâr) procède éternellement à l'être l'Archange primordial (dont Sohrawardî rappelle le nom zoroastrien «Bahman», c'est-à-dire «Vohu Manah»). C'est pourquoi, lorsque dans le texte traduit plus haut et formulant sa confiance la plus personnelle, Sohrawardî nomme conjointement les Sages Perses et Empédocle, sans doute y a-t-il tout un aspect de la tradition en langue arabe concernant ce hiérophante, qui l'y autorise. Cependant il serait difficile de retrouver dans la philosophie de l'Ischrâq, le schéma des Cinq grandes Émanations qui lui est attribué⁸⁹. Il y a plus grave. On est conduit à poser la question de savoir si dans les doctrines que les traditions en arabe attribuent à Empédocle, il faut vraiment comprendre encore «ma/abbat» et «qahr» (ou ghalaba) comme signifiant les deux fameux principes, l'amour et la discorde, voire l'amour et la haine. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'on ne pourrait s'arrêter un instant à un tel sens chez Sohrawardî⁹⁰. Ni «haine» ni «discorde». Il reste bien des recherches à poursuivre sur ce point; brève mention devait en être faite ici.

C'est sur cette perspective vraiment «orientale» au sens sohrawardien, que peuvent se comprendre le schéma de son angélologie et le point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien. Nous nous bornerons aux brèves indications indispensables à ce qui est esquissé dans ces Prolégomènes. Chez Avicenne la procession du Multiple commence avec la Première Intelligence ou Chérubin (Karûb), et la triple «dimension» intelligible constituant son être :

89. Cf. Asin Palacios, op. cit. supra n. 43, p. 64.

90. Son lexique technique développe des dérivés : qâhirîya, maqhûrîya etc. A écarter également le sens néfaste du mot qui peut se rencontrer en astrologie. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Paris 1939, T. II pp. 318 l. 10 et 321 A 8 n. 1.

bad⁸⁵». En chrétienté, l'Archange Michel fut parfois désigné en propre comme *Angelus Victor*, et l'on sait que principalement par des intermédiaires gnostiques, le type fixé par l'iconographie pour la représentation de l'Ange, dérive des représentations de *Niké* ou « Victoires » de la statuaire grecque⁸⁶. Nous pouvons traduire « Anwâr qâhira » plus directement encore par « Lumières Dominatrices » ou « Lumières Victoriales⁸⁷ ». Très justement, les Lumières archangéliques manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du Lac Hamûn, dans le Séistan : *Mons Victorialis*. Le lac est un réceptacle de « xvarnah » et son image est associée à l'attente du *Saoshyant* à venir, le Sauveur « vainqueur⁸⁸ ».

Certes, cette Domination, cette « victorialité », puisque c'est la Lumière de Gloire qui en est la Source, ne peut signifier aucune idée de violence, oppression ou tyrannie, toutes qualités ahrimaniennes, démoniaques et ténébreuses. Le sens de l'angélogie zoroastrienne

85. Sur ce titre, cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2^{me} éd., Copenhague 1944, p. 104 n. 4. et index s. v. (ancien spâdhapati ; pehlevi spâhbad, espâhbad ; arabisé en isfahbad). Sur le motif du « combat pour l'Ange » cf. notre étude sur le Temps cyclique cit. supra n. 53.

86. Cf. Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* T. VIII art. Michaelmas, p. 622 et Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, art. Anges col. 2116 ss.

87. Plutôt que « victorieuses », impliquant un état acquis, résultant d'un fait au passé. Le participe présent (nomen agentis « qâhir », pluriel « qawâhir »), comme état du sujet actif, implique ici actualité éternelle, action éternellement au présent.

88. Cf. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, pp. 65-67 et 83. La montagne est mentionnée dans le fragment d'un apocryphe « Livre de Seth » contenu dans l'« Opus imperfectum in Matthaeum », exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir. Sur Kûh-e Khwâjah (montagne du Seigneur), son palais et son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans la légende chrétienne par le livre gnostique des *Acta Thomae*, cf. E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas « the victorious mountain » mais « the mountain of the victorious one » (i. e. le Saoshyant). Cependant le texte donne bel et bien à l'accusatif « super Montem illum Victorialem. »

*3. Les Lumières archangéliques :
Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes.*

C'est le concept de « xvarnah », Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être, son Feu vital, son « ange personnel » et son destin, — qui assumé par Sohrawardî comme Source de la luminescence se confondant avec l'être, comme Orient des Lumières, va précisément conférer leur dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent directement et en sont comme les médiatrices à l'égard des Lumières inférieures. Chacune des irradiations se levant de cet Orient (Ischrâqât) donne éternellement naissance à l'une de ces hypostases de Lumière. Il faut tout particulièrement ici se rappeler le lien étroit qui, dans les textes anciens comme dans les textes tardifs du mazdéisme, associe le « xvarnah » avec l'idée de victoire, « pērôzîh », l'être-victorieux, la « victorialité⁸⁴ ». Le nom par excellence que Sohrawardî donne aux Lumières souveraines est celui de « Anwâr qâhira ». J'ai traduit ailleurs déjà par « Lumières archangéliques ». Aussi bien sont-elles « Ru'asâ' al-Malakût al Qâhira » (texte p. 201) c'est-à-dire les *Archanges* (« Ischrâqât » primordiales), Lumières *orientes* procédant immédiatement de l'*Orient* des Lumières, l'élément *arkhê* connotant à la fois l'idée de commencement et principe, et celle de commandement et autorité.

Ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » complèterait encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélologie zoroastrienne : le « combat de l'Ange » mené par les Puissances célestes et les innombrables Fravartîs contre les Puissances négatives des Ténèbres, et le « combat pour l'Ange » mené par les Lumières commandant à des corps (célestes ou terrestres) que Sohrawardî désigne par un nom qui évoque l'ancienne chevalerie iranienne, les « Lumières Espah-

84. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 24-25, 27-28. Cf. Borhân-e Qâri' éd. M. Mo'in, Téhéran 1330 (1951) s. v. pîrôz, T. I p. 439 n. 1 et 2 : avestique « paitiraocah » (P. Horn) comportant idée de lumière (étymologie bienvenue pour les Ischrâqîyûn); Nyberg, Glossar p. 184, s. v. pērôzh-kar, « pari-auzhah » (avec idée de force et de puissance.)

«xvarnah» des Kavis. C'est dans l'Avesta l'une des hypostases du «xvarnah», le «xvarnah» royal, deux autres étant le «xvarnah» de Zarathoustra et le «xvarnah» des Aryens⁸². Non moins conforme à la tradition zoroastrienne⁸³ apparaît la signification que cette représentation va assumer, comme Source ou Orient des Lumières, «Source orientale» qui donne son nom à la théosophie sohrawardienne. Pour celle-ci, le charisme royal et sacerdotal n'en est que la spécification relative à la personne des rois-prêtres de l'ancien Iran; il dérive de la Souveraineté inhérente à cette Lumière de Gloire, ou plutôt cette Lumière est la souveraineté même, et toute souveraineté en dérive et y participe. Elle est l'Énergie mystique dont la nature est Lumière, et qui hiérarchise l'univers de l'être et des êtres. C'est elle qui fait que certains êtres aient la prédominance sur d'autres, et que ces derniers soient soumis aux premiers : prédominance et subordination qui expriment et que détermine essentiellement un rapport de Lumière, luminescence plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. Nous verrons cette relation se préciser plus loin dans le schéma de la procession du Multiple à partir de l'Un absolu; ce sera le schéma de l'angélologie fondamentale du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Et cette relation sera essentiellement une relation d'amour, toute Lumière plus intense dominant une Lumière moins intense et régnant sur elle, celle-ci aspirant vers elle et s'ordonnant à elle. Pour cette essentielle «souveraineté de Lumière» Sohrawardî dispose d'un lexique étendu : «tasallor nûrî», souveraineté de Lumière; «Qahr zohûrî», Domination épiphanique; «bâriq ilâhî» Fulguration divine etc., toutes représentations qui viennent expliciter le concept premier du «khorrah» ou «farrah», «khorrah va rây», s'épiphanisant dans la multiplicité des «Isbrâqât».

82. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 22-23.

83. Le xvarnah comme principe d'être et de vie. Rappelons ici la définition de M. Benveniste : «... Signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence.» Cf. E. Benveniste et L. Renou, *Vrtra et Vrthagna, étude de mythologie indo-iraniennne* (Cahiers de la Société asiatique, iii) Paris 1934, pp. 7-8.

chez Sohrawardî et ses commentateurs⁷⁸, est parfaitement clair et parfaitement conforme à la tradition.

Ce qui semble être beaucoup moins clair pour les commentateurs c'est le second mot : *rdy*. Alors que nos dictionnaires persans traditionnels donnent pour le mot «khorrah» des définitions qui concordent avec l'acception non moins traditionnelle qui est celle de Sohrawardî on n'en saurait dire autant pour le mot «rây». Les copistes ont orthographié رأى avec ر, pensant être devant le mot arabe courant (vue, jugement, opinion). J'ai reproduit moi-même cette graphie, pour rester cohérent avec le commentaire donné en note par Qorbaddîn Shirâzî, lequel explique ce mot comme étant le singulier de رأى. Malheureusement l'accouplement du mot avec «khorrah» devient alors artificiel et incohérent. En revanche, bien connue est la formule typique qui dans l'Avesta associe «rây» (ou «rayi») et «xvarnah», «éclat et lumière de gloire⁷⁹». Dès lors on peut dire ceci : si les commentateurs les plus proches du livre dans le temps, ainsi que les dictionnaires, ont perdu de vue la signification avestique du mot «rây⁸⁰», l'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardî en réunissant «khorrah va rây», n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales ? Nous n'en pouvons pour le moment rien dire de plus.

Les commentateurs, référant au livre de Zarathoustra, le «Livre du Zend [Avesta]» (Kitâb al-Zend⁸¹), mentionnent le «Kayân khorrah». Ces mots représentent en persan l'avestique «Kavaēm Xvarnô», le

78. Cf. supra n. 74.

79. Cf. Yasna lvii, l'hymne à l'Ange Sraosha : «Par son éclat, par sa Lumière de Gloire...» Yasht xix etc., et d'autres textes réunis in H. W. Bailey, op. cit. pp. 10 ss.

80. ou «rayi», cf. H. S. Nyberg, *Hillsbuch des Pehlevi*, ii. Glossar. Uppsala 1931, s. v. râyômand, avec les sens de «Reichtum, Pracht, Prunk», idée de souveraine abondance et d'éclat que les contextes sohrawardiens nous ont amené à traduire par «Souveraineté de Lumière». Le «Borhân-e Qâfi» (Téhéran 1317, I p. 641, le tome correspondant de l'édition Mo'in n'est pas encore paru) s. v. «rây» donne les sens de route, voie, puis réfère aux titres des princes de l'Inde (râjâ).

81. Ceux de ses livres où Sohrawardî insiste sur le xvarnah sont principalement les «Mosâraât», les «Alwâh» et le «Partaw Nâmah».

/arr, /arrah). J'ai indiqué ailleurs la fonction essentielle de cette représentation dans les divers moments de la philosophie de l'*Ishrâq*⁷⁶. Les traductions du mot «*xvarnah*» traditionnellement données par les Orientalistes, oscillent entre Majesté, Gloire, Splendeur, Magnificence, Puissance⁷⁷, s'annonçant dans le Nimbe que l'iconographie transmet en Occident aux figurations de Christ, en Orient à celle du Bouddha et des Bodhisattvas. Il est vrai que plus récemment, comme si la beauté de ce concept intraduisible en un mot unique, devenait fatigante à la longue, on a tenté de montrer qu'«à l'origine» il était susceptible d'une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Mais ne faut-il pas alors l'appui, au moins inavoué, d'une certaine philosophie de l'histoire, décidant si l'humanité progresse (ou descend) vers les sommets (ou les abîmes) de la métaphysique, ou bien au contraire s'en dégage et en émerge un peu plus à chaque siècle? Là encore, on décèle ces options préexistentielles qui sont à la fois notre force et notre infirmité, car elles commandent un registre de significations préétablies par le chercheur, qui peut altérer totalement la résonnance traditionnelle de textes n'ayant eu pourtant d'autre sens, dès l'origine, que d'être des écritures spirituelles. Quoi qu'il en puisse être, le sens du mot «*khorrâh*»

76. Cf. nos *Motifs zoroastriens...* (supra n. 10) pp. 36 ss. (Par nécessité typographique on a suivi ici la transcription «*xvarnah*» plutôt que l'orthographe de la Vulgate «*xwarānah*»). Dans son étude sur *Hikmat-e Ishrâq...* (cf. supra n. 2), M. Mo'in a réuni quelques textes inédits d'un très grand intérêt sur cette notion (pp. 25-30); on y relève, entre autres, une citation d'un dictionnaire persan inédit du VII^{me} s. h. (*farâ'id al-solûk*) dont résulte une équivalence entre «*farr-e ilâhî*» et «*varj-e pâdishâhî*» (ibid. p. 28). Cf. encore infra n. 121a.

77. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, pp. 75-77 où sont groupés dix-neuf exemples de traduction depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Herzfeld. Cf. v. g. celle de Darmesteter (*Zend-Avesta* II, 615) s'appliquant à sauvegarder le sens matériel et le sens mystique: le *xvarnah* (Gloire) «comme l'aurore de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur; c'est la fortune divine.» Cf. ibid. p. 29, le *xvarnah* comme hypostase, Yazata objet d'adoration (*Yasna*); sa «*fravartî*» est de Lumière infinie (*asar rôshnîh*).

que, qu'ils appelaient Khordâd. Celle des végétaux, ils l'appelaient Mordâd. Celle du Feu, ils l'appelaient Ordîbehesht. Et ce sont aussi les Lumières auxquelles réfèrent Empédocle et d'autres Sages.»

Comme en tant d'autres textes, tous les Sages théosophes visionnaires forment pour Sohrawardî une seule famille spirituelle, réunissant par excellence ici les noms d'Hermès, Platon et Zarathoustra. Cependant la référence ici à ce dernier reçoit la prépondérance, du fait que sa vision et celle de Kay Khosraw figurent comme l'archétype de celle qu'il fut donné à Sohrawardî de reproduire en lui-même. A ce titre, cette vision est celle qui dévoile la véritable « Source Orientale », ce flamboiement du *xvarnah* auquel Sohrawardî voit s'originer sa propre angéologie, et qu'il mentionne ici en une terminologie authentique. Très normalement, elle appelle la mention des Amahraspands (les « Saints Immortels », Archanges du zoroastrisme); le passage se clôt sur une référence aux « Lumières » d'Empédocle. Tout cela forme un circuit de pensées, sur lesquelles on veut insister ici, même très brièvement, parce que nous nous trouvons à l'un des sommets de la théosophie sohrawardienne.

D'autant plus significative est la terminologie employée par Sohrawardî, « yanâbî' al-khorrah wa'l-rây », que les copistes et les commentateurs aux-mêmes semblent bien déjà ne plus avoir compris le dernier des termes dont il use. L'auteur parle des « Sources de *Khorrah* et *Rây* », ce que nous avons traduit plus haut par « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière. » Le premier terme n'offre pas de difficulté. C'est l'avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarr*, en néo-persan *khorrah* (*xorrah*, ou sous la forme pârsî

buch xix 1951, et l'étude sur le Temps cyclique citée supra n. 53). Ce dernier point est peut-être celui par lequel se singularise le mieux le « platonisme » de Sohrawardî. Il a motivé des critiques. J'avais signalé à ce propos, in *Prolégomènes* I, p. L n. 79, une Épître anonyme sur les Idées platoniciennes, du VIII^{me} s. h. Depuis lors, le texte a été édité par M. 'Abdurrahmân Badawî, *Ideae Platonicae* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, xii) Le Caire 1947. En accord avec M. Ch. Kuentz nous projetons d'en donner une traduction française, mais l'on s'apercevra sans peine que la compréhension et le commentaire de cette Épître présupposent la connaissance approfondie de l'œuvre de Sohrawardî.

son Seigneur⁷³. Si quelqu'un n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cet argument, que celui-là assume à son tour la pratique des exercices spirituels et se mette à l'école des Maîtres de la vision. Peut-être lui surviendra-t-il une extase qui lui montrera la Lumière s'épandant dans le monde de la Puissance, et peut-être verra-t-il lui aussi ces entités angéliques et ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière*, dont Zarathoustra fut l'annonciateur⁷⁴, celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw. Et tous les Sages Perses ont été unanimement d'accord sur ce point, si bien que selon eux il y a pour l'Eau une personne-archétype⁷⁵ dans le monde angéli-

73. Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision extatique, «visualisation» des pures Lumières, par laquelle l'auteur *sut* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde, sont les icônes ou images (*asnām*) et les schémas (*ashbâh*) des Formes de Lumière séparées qui existent dans le monde de l'Intelligence.

74. Ici les commentateurs citent le «Livre du Zend» de Zarathoustra, et donnent des développements sur les notions avestiques de *mênôk*, *gētîk*, *xvarnah* etc. (cf. p. 157 n.).

75. «*Sâhib al-sanam*», un des mots-clefs du lexique sohrawardien, littéralement le seigneur de l'icône ou de l'image (cf. la notion de «*ratu*» en mazdéisme infra n. 101), appelé encore seigneur de l'espèce (*rabb al-nû'*), chaque espèce étant considérée comme la *théurgie* (*telesma*) de son Ange (cf. infra §3 le schéma de l'angéologie). J'évite de traduire par «archétypes» tout court, pour deux raisons. En premier lieu, Sohrawardî met tous ses soins à écarter l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour raison d'être de servir de modèles aux espèces et individus, donc aux existences inférieures qu'elles régissent et qui les typifient. Inversement, c'est la Lumière inférieure qui, en devant son existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, reçoit de celle-ci ce qui fait la dignité de son être, à savoir être l'image et la typification de son archétype. En second lieu, ces Lumières, tout en étant appelées Idées platoniciennes de Lumière (*mothol ilfatûniya nûriya*), Espèces à l'état de lumière (*anwâ' nûriya*), ont bien chacune le caractère d'une entité angélique personnelle (cf. infra les «*qawâhir*» du second Ordre). Aussi préférée-je traduire par Ange-archétype ou personne-archétype (sur cette notion cf. mon étude sur «Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel», in *Eranos-Jahr-*

origine, à leur archétype, et ce faisant, reconduise à son origine, c'est-à-dire à la vérité qu'elle exemplifie en propre, la personne qui les réassume. Ce « ta'wil » produira nécessairement un nouvel équilibre, un changement de proportions entre les grandeurs assumées. Vue de l'extérieur, leur réunion apparaîtra peut-être comme un coup de force. La transposition théorique en sera qualifiée de « vue de l'esprit », ou assimilée au cas de ce que l'on appelle les « apocryphes ». Malheureusement, si l'on raisonne ainsi, on s'interdira de comprendre l'authenticité du fait spirituel comme tel, que constitue chez Sohrawardî et chez ses semblables, la reviviscence de motifs qui, reconduits à leur origine, à leur archétype, appellent, loin d'exclure, leur conjonction avec tout autre cas qui les exemplifie.

L'événement décisif de son orientation spirituelle, Sohrawardî y fait allusion, en une brève confidence personnelle, à un moment capital de son livre. Il réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limitations dans lesquelles s'enfermaient les Péripatéticiens ; les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière de philosophe, en furent bouleversées. Dans le contexte des visions de ses devanciers, qu'il rappelle parce que la sienne propre les exemplifie, celles de Zarathoustra occupent une position insigne. Aussi bien la « conversion » du Maître de l'Ishraq est-elle liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en mainte occasion, était par excellence ce qui inspirait et réglait le culte des anciens Perses. Ce n'est point qu'il n'en retrouve quelque chose chez les autres Sages ; seulement, c'est bien à la sagesse des anciens Perses qu'il a plus d'une fois déclaré expressément avoir voulu rendre la vie.

« L'auteur de ces lignes, écrit-il⁷¹, avait commencé par être un ferme défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, car grande était son inclination pour elle, dans la négation de ces choses⁷². Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait vu la preuve certaine de

71. Cf. texte § 166, pp. 156-157.

72. Il s'agit, précisent les commentateurs, de la période d'adolescence de l'auteur, lorsqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences à Dix, sans plus. La « négation de ces choses » réfère à la complexe angélologie qui s'établit dans la théosophie de l'Orient des Lumières.

Nous ne pourrions vraiment discerner tous les contours de l'édifice ainsi « motivé », qu'une fois menée à terme l'édition du *Corpus*. Mais dès maintenant, je voudrais dire ceci. Il ne s'agit pas chez notre théosophe de l'« Orient des Lumières » d'une attitude confessionnelle, de quelque chose comme une « conversion » à la confession zoroastrienne. Sociologiquement il s'agit de beaucoup moins, spirituellement il s'agit de beaucoup plus. Si la doctrine sohrawardienne contracte des emprunts matériels envers des sources diverses, ces éléments réduits à eux-mêmes, à leur inertie de thèmes virtuels, n'avaient aucune raison de se rencontrer⁶⁹. L'événement de leur rencontre, c'est précisément la personne et la pensée de Sohrawardî. Et cet événement lui-même n'apparaît ni comme un effort de conciliation dialectique, poursuivi par des moyens rationnels, entre des doctrines plus ou moins apparentées, ni comme ce qu'on appelle toujours trop rapidement un syncrétisme, ni comme un changement de statut ou de dénomination extérieure de la personne ; cela eût été de peu d'importance.

En une étude mémorable, M. Massignon a montré la volonté du Prophète de l'Islam de participer personnellement « aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs », aux « antécédents scripturaires de ses révélations »⁷⁰. Le ministère « angélique » de Salmân le Perse, Salmân le Pur, en y aidant le Prophète se trouvait ainsi à la genèse du « ta'wil » que présuppose cette reviviscence. Or, dans l'« Ish-râq », le privilège prophétique du « ta'alluh » ou *theôsis* (ou *theiasmos*), est étendu aux Sages de Dieu, aux théo-sophes précisément. Le cas de Sohrawardî, pour sa part, apparaît lui aussi comme une reviviscence reproduisant en lui-même les visions personnellement vécues par les prophètes ou hiérophantes dont il assumait délibérément l'héritage ; et sa prédilection pour les visions de Zarathoustra, pas plus qu'elle n'altère la valeur exemplaire de l'extase d'Hermès, n'infirme celle du *Mir'âd* du Prophète de l'Islam. Cette « assumption » des expériences ainsi réassumées, présuppose un « ta'wil », une exégèse qui les reconduise à leur

69. Il va sans dire que l'herméneutique ainsi assumée inverse la perspective générale de l'historicisme qui préfère transposer la causalité historique dans les choses (les « grands courants » etc.).

70. Cf. Louis Massignon, Salmân PAK et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n° 7). Tours (Paris) 1934, p. 31.

du livre, car il est la justification existentielle de la revivification de l'ancienne théologie iranienne. C'est à lui que nous référerons avant tout pour répondre à des questions qui ne pouvaient pas ne pas se poser, tant on a pris l'habitude de parler de « philosophie musulmane » ou de « philosophie arabe », tout en ayant conscience de la difficulté de définir et de fonder ces concepts, — et tant le sohrawardisme par sa résistance insolite à s'y laisser classer sans plus, semble appeler sur lui une réduction qui remette tout en ordre.

2. La Source « orientale »

Dans son beau livre qui a projeté tant de clarté en profondeur sur la pensée religieuse d'Avicenne, M. Louis Gardet a donné à l'éditeur de Sohrawardî cette consolation de voir l'œuvre et la pensée de son shaikh figurer enfin dans le contexte des problèmes les plus graves, les plus « actuels » aussi, de mystique comparée. M. Gardet en vient à poser cette question : « Les motifs zoroastriens⁶⁷ sont-ils ici la clef même de l'enseignement du shaikh al-Isḥrâq, ou prennent-ils, plus exactement, dans le contexte d'une pensée musulmane en son origine, mais informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés ?⁶⁸ »

La question me semble posée en termes très heureux, car si je la comprends bien, l'expression de « mythes privilégiés », loin d'atténuer la portée des motifs zoroastriens ou néo-zoroastriens chez Sohrawardî, en valorise bien l'intention. C'est que, s'il y a un privilège conféré à la sagesse visionnaire de l'ancien Iran, il faut bien alors nous en demander la raison, et celle-ci en fin ultime s'origine à une option préexistentielle impérieuse, ainsi qu'il en est pour la vision du monde vécue par chacun de nous. Aussi est-ce bien en fin de compte le motif, si nous l'entendons rigoureusement comme le *mobile* jaillissant de par l'existence même du philosophe, qui est, non pas ce qui reçoit, mais ce qui confère le *privilege* ; aussi est-ce ce mobile, ce « motif motivant », qui est précisément la clef de l'enseignement du shaikh.

67. Réf. à notre étude cit. supra n. 10.

68. Cf. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 191 n. 2.

accompli qui est passé par cette expérience théosophique⁶⁵, ou tout au moins qui y aspire. Le degré minimum requis de la part du lecteur de ce livre, c'est que lui soit déjà survenue la fulguration divine, et que la survenance en soit passée pour lui à un état habituel. Tout autre ne tirera aucun profit de notre livre. Celui-là donc qui ne prétend qu'à la recherche philosophique seule, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens. C'est une voie excellente et sûre pour la dialectique rationnelle. Quant à nous, nous n'avons rien à lui dire ni à discuter avec lui concernant les thèses orientales-illuminatives. Non, le cas des théosophes de l'Orient des Lumières (Ishrâqîyûn) ne se règle pas à moins de certaines incidences inspiratrices des Lumières⁶⁶.»

Certes, ces hautes et impérieuses exigences ne sont pas sans faire trembler le malheureux éditeur de ce livre qui eut la témérité d'essayer de le comprendre, sans pouvoir attester qu'il satisfaisait à la condition minima déjà requise de la part du lecteur. Qu'il lui soit pardonné! Les quelques textes que nous venons de rassembler, nous ont instruit de la date et des circonstances de la composition du livre. Les conditions requises de la part du lecteur auquel il s'adresse, correspondent parfaitement aux conditions qui furent celles de la naissance du livre et à son but, car le livre offre ceci de spécifiquement sohrawardien, qu'il commence par exposer des doctrines purement philosophiques, pour se terminer en bréviaire d'extase. L'allusion à la « journée merveilleuse » au cours de laquelle l'inspiration en fut reçue, nous met à même aussi de saisir toute la portée d'un épisode qui est aussi bien un sommet pour la vie de l'auteur, qu'une clef de voûte pour l'architecture du livre. Pour la propre vie de l'auteur, car l'épisode qui n'est pas sans connexion avec la « journée merveilleuse », transforma tout son *ethos* spirituel; pour l'architecture

65. « al-Mojtahid al-mota'allih. » La composition du terme est tout à fait intéressante. Le mot « Mojtahid » désigne, dans le shi'isme, le dignitaire qui « à force de recherches » a acquis un savoir lui conférant haute autorité dogmatique et juridique. L'« ijtihād », l'effort obstiné du Sage ishrâqî, a un autre but et une autre consécration : non pas l'investiture d'une autorité légale, mais un « ta'alluh », une transmutation de son être.

66. Cf. texte §6. pp. 12-13.

tragique de son destin terrestre. La ferveur lyrique qui éclate dans les derniers chapitres de la seconde partie du livre, est un écho de celle qui inspire ses «Psaumes et doxologies.»

Tel qu'il fut rédigé, ce livre fondamental de l'*Ishtârâq* n'est pas d'un grand volume. Seuls les commentaires dont, il faut le reconnaître, le soutien s'avère absolument nécessaire, lui ont donné son apparence compacte. Il est divisé en un prologue et deux parties, la première en trois livres ou «maqâla», la seconde en cinq livres. La première partie est consacrée à une réforme de la Logique, puis à un retour sur certains problèmes de la physique, l'auteur faisant comme un dernier effort, après ceux de la grande trilogie, pour dégager la Voie encombrée par les philosophèmes des Péripatéticiens. Les cinq livres de la seconde partie donnent enfin un exposé complet, mais très condensé, de la doctrine ishtârâqi : en premier lieu, ce que nous appellerions une phénoménologie de la Lumière, puis une ontologie des êtres de Lumière, c'est-à-dire une angélologie extrêmement complexe, correspondant aux différents plans spirituels, et revendiquant expressément comme source l'ancienne théologie zoroastrienne. Le quatrième livre esquisse une physique et une psychologie conformes à la théosophie de la Lumière. Le cinquième livre qui s'ouvre par une référence aux doctrines bouddhiques, telles que Sohrawardî put les connaître⁶⁴, traite de l'eschatologie et de l'extase, celle-ci comme étant l'anticipation de l'eschatologie, et l'eschatologie comme étant la consommation de l'extase. Aussi le prologue définit-il sur un ton impérieux ceux à qui s'adresse ce livre, ceux pour qui il est fait.

«Notre livre que voici, est destiné à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience théosophique (ta'allôh) et à la dialectique philosophique (ba'ith). Rien de ce livre n'est fait pour le dialecticien qui n'a point cette expérience ou qui n'y aspire même pas. Nous ne nous adressons dans ce livre et par ses symboles qu'au chercheur

64. La forme «Budhâsaf» (p. 217 l. 7) provient, comme on le sait, de «Bodhisattva». Cf. le célèbre récit bouddhique dans l'intitulation duquel les vacillements de la graphie arabe ont dénaturé les formes authentiques «Baghavan» et «Bodhisattva» en «Balawhar va Budhâsaf» (avec la var. Yudhâsaf), titre devenu finalement en Occident Barlaam et Josaphat. Rappelons en passant, car on l'omet souvent, que ce récit fut encore traduit en persan au XVII^{me} siècle par Majlist.

(c'est-à-dire le mardi 29 de ce même mois⁶⁰), à la fin de la journée... » Plus loin il ajoute : « Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des obstacles causés par mes voyages⁶¹. »

Ce n'est donc pas un livre élaboré à loisir et compilé à grand renfort de documentation. Il résulte sans aucun doute d'une longue incubation : lectures, méditations, conversations pendant les voyages au long et lent parcours sur les grandes pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la « journée merveilleuse » où tout le dessein du livre, et avec lui tout le projet de son instauration théosophique, lui apparaissent d'un seul coup, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de son propre « Ange Gabriel » dont les autres noms seront mentionnés plus loin. Les difficultés causées par les multiples voyages du shaikh, sont plus d'une fois évoquées dans ses livres ; les commentateurs y font aussi plus d'une allusion.

Nous avons déjà rappelé la difficulté d'un classement chronologique des œuvres. Les seuls points de repère sont ceux que nous fournit le prologue du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*⁶². Ce qui apparaît certain, c'est que la rédaction de la grande trilogie⁶³ interféra avec celle du livre fondamental qui en est le couronnement. Retenant pour la mort de notre shaikh en la citadelle d'Alep, la date du 5 Rajab 587 (29 juillet 1191 A. D.), à l'âge de trente six ans (ou trente huit années lunaires), nous pouvons conclure que ce livre fut conçu et terminé « en quelques mois », cinq ans avant l'année de son martyre. C'est un livre de la trente-deuxième année, écrit avec tout cet enthousiasme de jeunesse si caractéristique de l'âme du shaikh, cette intrépidité de la pensée qui faisait redouter déjà par ses propres amis le dénouement

60. Précision donnée par le commentateur Qor'baddîn, qui ajoute : « Il y a là une allusion signifiant qu'un des effets de cette importante conjonction, fut la parution de ce livre magnifique. »

61. Ibid. § 280 p. 259.

62. Cf. texte pp. 10 et 299-300, gl. 5-7.

63. C'est-à-dire les « *Talwihât* », les « *Moqâwamât* » et les « *Mashâri' wa Motârahât* », dont les parties métaphysiques (*ilâhiyât*) ont été publiées dans *Opera Metaphysica I*.

*Mofārahāt*⁵⁶ il déclare : « La clef de ces choses est déposée dans mon livre de la Théosophie de l'Orient des Lumières. Nous n'en avons fait mention en aucun passage, selon ce que nous avons mentionné là même. Nous avons même composé pour ce livre une écriture spéciale, par crainte de sa divulgation, de sorte que même si le débutant ne reconnaît pas l'importance de ce livre, le chercheur scrutant avec soin reconnaîtra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des stations (*mawāqif*) secrètes. » L'un et l'autre passage font ainsi allusion à un ultime secret du livre, pour la clef duquel il faudra recourir à la personne qui en est le Mainteneur et Gardien⁵⁷, comme si l'audace de ce qui est énoncé, cachait un projet à portée plus lointaine encore. Quant à l'écriture chiffrée, je n'ai en fait, parmi tous les manuscrits existants du « *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* », jamais encore rencontré un exemplaire écrit en cette écriture secrète. En revanche, je crois avoir retrouvé la trace et peut-être le chiffre de celle-ci⁵⁸. Les commentateurs semblent bien en tout cas n'avoir travaillé que sur des textes écrits en clair.

Comment maintenant l'idée de ce livre vint-elle à l'auteur ? Comment le composa-t-il ? A qui s'adresse-t-il ? A la première de ces questions nous avons une réponse émouvante dans les pages finales qui viennent clore le livre de l'Orient des Lumières⁵⁹. « (Frères), je vous lègue la garde de ce livre, le soin de veiller sur lui et de le préserver du profane indigne de lui. Par Dieu ! qu'il soit mon remplaçant (mon « *khalīf* ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomādā-second de l'année 582, au jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance

56. Ibid. § 225, p. 505 l. 12-16.

57. Cf. encore la mention de ce dépositaire du secret pour les « *wāridāt* » du livre V de la 2^{me} partie de « *Hikmat al-Ishrāq* » (p. 244, l. 8).

58. D'après le ms. des « *Talwihāt* » Berlin 5062. Cf. Prolégomènes I. p. lxx n. 116. Sans leur être identique, l'écriture chiffrée qui y est employée pour une partie des titres, rappelle un peu les écritures ismaéliennes secrètes publiées par R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943; cf. encore les trois hiéroglyphes reproduits dans le prologue des « *Mofārahāt* » p. 194.

59. Seconde partie, livre V chap. X, testament de l'auteur (§ 279 p. 258).

comme exploser les Cieux de l'angélologie avicennienne à l'apparition des multitudes célestes infinies de l'Orient des Lumières (cf. infra), il est d'autre part significatif que la cosmologie avicennienne soit elle-même reconduite aux symboles de la cosmologie zoroastrienne. Il semble que la conviction ne s'en soit plus jamais perdue. Dans l'énorme volume de ses Gloses sur le *Shifā'*, Sayyed Ahmad 'Alawī, le gendre de Mīr Dāmād, la mentionne expressément⁵⁴. Et Shaikh Ahmad Aḥsā'ī (ob. 1242/1827), fondateur de l'école shaikhī, ramène la quiddité ou essence à la Ténèbre, l'existence au principe de Lumière. Il est malheureusement impossible d'insister ici sur ces connexions d'un intérêt passionnant.

L'entreprise à laquelle se voua Sohrawardī et dont toute sa postérité spirituelle lui fait honneur, n'était pas sans danger. Elle devait lui coûter la vie, en pleine jeunesse. On comprend alors quel pressentiment tragique lui inspira la prudence dont il confie le secret au lecteur des *Mozārahāt*: « Nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée à nos devanciers, mais dont nous fut accordé, à nous, le déploiement en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie de l'Orient des Lumières*. Nous avons inventé pour ce livre une écriture qui lui est propre, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qu'agréera le Mainteneur du livre⁵⁵. » Et à la fin de ce même livre des

(dont l'émanation est *nécessitée* à partir de l'Être premier), cette ombre n'est plus ici le démoniaque. Si le démoniaque se manifeste dans le plérôme, son expulsion provoque une dramaturgie précosmique, comme dans la gnose ismaélienne. J'ai très brièvement indiqué ces problèmes, les constantes et variations des données, dans une étude sur « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », in *Erano-Jahrbuch* XX, Zürich 1952.

54. Je cite ici d'après l'excellent manuscrit de la Collection du Département d'Iranologie, Ms. 5, fol. 234 v : *وأيضا ما وقع عن زرادشت : 234 v : من إذا صدر عن الأول ملك سماء يزدان ، حدث من ظله شيطان سماء أهرمن ، ولعله إشارة إلى ما قلنا ، وهو كون ذلك إشارة إلى جهات شريفة وأهرمن إلى ما بقاها ...*

55. al-Qā'im bi'l-kitāb. Cf. notre édition des « *Mozārahāt* » § 111, p. 361 l. 7-9. Nous rencontrerons d'autres allusions à cette figure quelque peu énigmatique (tantôt القائم بالكتاب tantôt لقيم الكتاب).

de Zarathoustra⁵², Frashaoshtra et Bozorgmehr le plus récent. Leurs prédécesseurs, ce furent par exemple le roi Gayomart, Tahmûras, Farîdûn, Kay Khosraw et Zarathoustra, au nombre des rois éminents et des prophètes insignes. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences; la plus désastreuse fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant l'accord avec les choses qui relèvent de la révélation intérieure et de la vision intuitive, l'auteur en éprouva la beauté et travailla à les parachever. »

Il n'y a rien d'essentiel à ajouter à ce commentaire, pour lequel concordent Qorbadîn et Shahrâzûrî, tant il fixe la représentation que les Ishrâqiyûn garderont ensuite de leur généalogie spirituelle et de ce que fut l'œuvre du shaikh de l'Orient des Lumières, le « shaikh al-Ishrâq ». Je relèverai pourtant un trait. On verra plus loin que le grand événement de la jeunesse du shaikh, l'intuition vivante et décisive, rattachée par lui aux visions de Zarathoustra et qui, de son aveu même, transforma sa conscience et son expérience spirituelle, — fut comme un éclatement du schéma limité de l'angélologie péripatéticienne. Son âme fut comme investie par la multitude et la multiplicité des Lumières archangéliques, le monde des Lumières infinies.

En tête du fragment de commentaire que nous venons de citer, là où est rappelée la loi privilégiée du symbolisme, nous rencontrons une allusion à cette distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible qui est au principe de la déduction angélologique avicennienne, lorsqu'elle assume la tâche d'expliquer comment le multiple procède de l'Un absolu. Pour que le « ta'wîl », l'*exegesis* des symboles de la Lumière et des Ténèbres les reconduise aux aspects ontologiques du nécessaire et du possible, sans doute faut-il une modification essentielle du dualisme mazdéen⁵³. Mais si d'une part Sohrawardî rattache aux visions de Zarathoustra sa propre expérience de mystique, voyant

52. « Zartusht ». Plutôt que la transcription régulière « Zarathushtra », on a adopté ici la forme devenue courante « Zarathoustra ».

53. Pour que, d'une manière ou d'une autre, Ténèbres et Lumière émanent d'un même Principe, il faut revenir à un schéma zervânite, même altéré. En outre, si la *possibilité* (qui n'affecte que l'essence) constitue la « dimension » d'ombre dans le plérôme archangélique,

Elles s'enchaînent à un passage du prologue évoquant les mythes et symboles des anciens Sages, depuis Hermès, Empédocle, Pythagore, jusqu'à Platon, et récusant toute réfutation, car on ne « réfute » pas un mythe ni un symbole. Les commentateurs insistent, et le nom du néoplatonicien Syrianus intervient à ce point précis, comme pour nous suggérer qu'il ne devra plus être absent de notre pensée en lisant l'« Ishraq ». Puis les prédécesseurs orientaux sont évoqués⁵⁰:

« C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux (ahl al-sharq), c'est-à-dire des Sages Perses affirmant deux Sources (asl) dont l'une est Lumière et l'autre Ténèbre. C'est là en effet un symbole de la nécessité et de la possibilité. La Lumière est le *locum tenens* (qâ'im maqâm) de l'existence nécessaire; la Ténèbre est le *locum tenens* de l'existence possible. Non point que le Principe (mabda') absolument premier soit un double principe, l'un Lumière et l'autre Ténèbre; car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des penseurs de la Perse (fodâlâ' Fârs) affrontant les abîmes des sciences ontologiques. C'est pourquoi le Prophète (Mohammad) a dit à leur louange: « La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour l'y atteindre⁵¹ ». Leurs hautes sciences et leurs doctrines, c'est à elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a rendu la vie dans le présent livre. Et c'était exactement aussi l'expérience intime des éminents penseurs de la Grèce, car ces deux nations étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple

se rejoignent dans le soufisme. La mention des « philosophes Orientaux » est ordinairement explicitée par celle des Sages de Grèce, de Chaldée (Bâbel), de l'Égypte, de l'Inde, voire de la Chine. La perception sohrawardienne de l'histoire des Sages-prophètes, analogue à celle de Mânî, intègre hermétisme et sabéisme (*Harrân*), gnose chrétienne et néoplatonisme, manichéisme et bouddhisme, sous une dominante zoroastrienne (la « sensible » étant la répétition de l'expérience du Prophète de l'Islam, cf. infra la confidence autobiographique, et *in fine* § 4: le « Shaqq al-qamar » chez les Ishraqiyyân).

50. Cf. texte ici dans l'Appendice p. 301, gl. 12.

51. Ibid. gl. 13. Le *hadîth* est enregistré dans le « *Biḥār al-Anwār* » de Majlisī. Cf. la « *Safina* » de 'Abbās Qommi, t. II p. 356, avec une légère variante: au lieu de رجال من فارس on a فارس وبناء.

mashriq) la révélation intérieure (kashf). Et simultanément, c'est aussi l'annonce de la direction de cet Orient, « lieu » transcendant l'espace sensible (Nâ-kojâ-abâd) d'où les pures Lumières, *se levant* éternellement, font *se lever* leurs illuminations sur les âmes⁴⁷. On aurait voulu trouver un terme unique connotant explicitement à la fois l'idée de cet Orient et de cette Illumination, quelque chose comme la *cognitio intuitiva*. Les termes que l'on rencontre chez Hegel (lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore⁴⁸), aussi bien que l'*Aurora consurgens* d'un Jacob Boehme, conviendraient ici pour désigner tous les aspects de l'elshrâq. L'important est de ne pas séparer les deux aspects essentiels du concept, et de faire que sous l'aspect « oriental » transparaissent l'aspect « illuminatif », et réciproquement. Il faut aussi disposer d'une formation adjectivale commode. De la « théosophie de l'Orient des Lumières », ou de la « Lumière d'Orient », on passera directement à une forme telle que « théosophie orientale-illuminative », dans laquelle, comme il a été dit plus haut, le trait d'union entre les deux prédicats implique que le second ne doit pas être entendu comme une détermination se surajoutant au premier. Ce sont deux termes corrélatifs, deux aspects complémentaires. Dans la grande discussion rappelée au chapitre précédent, ils avaient été opposés l'un à l'autre. Ils se recomposent ici en une unité.

Les quelques lignes du commentaire cité ci-dessus, dessinant le circuit herméneutique par lequel les deux significations de « l'Orient », reviennent l'une à l'autre, annoncent également la perspective bien nette sur laquelle se projette ce que nous appellerions l'histoire de la philosophie ou de la sagesse. Il est essentiel d'avoir présente à l'esprit la représentation que nos philosophes se faisaient de leur généalogie spirituelle⁴⁹. Quelques lignes du même commentaire nous la précisent.

47. Pour le commentaire de ce passage, cf. Prolégomènes I, pp. xxvii ss.

48. Ou encore : essence du soleil levant, lumière surgissante (orientale), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore. Cf. La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, T. II pp. 215, 238, 307.

49. Cf. Prolégomènes I, p. xlii et « Morârahât » § 223, les deux branches (Grecs et Perses) par lesquelles se transmet le « levain » et qui

née dans le prologue du livre⁴⁴, qu'un Avicenne ou un Fârâbî ne l'avaient pas expérimentée. C'est l'expérience, le charisme propre des Sages *théosophiques*, «*hokamâ' mota'allihân*». Elle est annoncée par le «Grand Ébranlement» dont parle le prologue du Récit de l'Exil, et qui se poursuit jusqu'aux visions mentales de Lumières décrites à la fin du livre.

Quant au terme «*Ischrâq*», il a été analysé suffisamment dans nos *Prolégomènes I* avec ses implications originelles et traditionnelles, pour que nous nous contentions ici de traduire le passage cité là même, du commentaire de Qorbadîn Shîrâzî, lorsque le mot apparaît pour la première fois dans le prologue du livre⁴⁵. L'auteur vient de rappeler l'insistance de ses amis qui le priaient de mettre enfin en un livre «la Théosophie de l'Orient des Lumières». Qorbadîn commente : «C'est-à-dire la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (*ishrâq*), lequel est la révélation intérieure (*kashf*) ; ou bien⁴⁶ la théosophie des *Orientaux* (*mashâriq*), lesquels sont les gens de Perse. Aussi bien cette seconde acception revient-elle à la première, car la théosophie des Perses consistait en révélation intérieure et intuition du goût intime ; ainsi donc elle s'originait à l'Orient des Lumières (*ishrâq*) lequel est l'Épiphanie (*zohûr*) des pures Lumières intelligibles, leur fulguration et leur effusion dans les *illuminations se levant* (*ishrâqât*) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Le fondement sur lequel prenaient appui les Perses en théosophie, c'était l'intuition du goût intime et la révélation intérieure ; ainsi en allait-il également des anciens Grecs à l'exception d'Aristote et de son école, car ces derniers prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration, rien d'autre.»

J'ai traduit le mot «*Ischrâq*» (alternant souvent avec «*shorâq*») par «Orient des Lumières». C'est à la fois le *lever* et le *levant* de la lumière des pures Lumières archangéliques ou intelligibles. C'est le moment où elle se lève, son «épiphanie» (*zohûr*), à laquelle correspond pour «celui qui se trouve à ce lever» (l'«oriental», l'*ishrâqî*, le

44. Cf. texte in Appendice du présent livre p. 305, gl. 24.

45. Cf. texte *ibid.* p. 298. Les deux commentateurs concordent presque littéralement.

46. Shahrâzûrî nuance : il est licite de comprendre, on est autorisé à dire (مجرد) que le propos s'identifie à la philosophie des Orientaux.

son acception *sophianique*, marquée de l'empreinte de la Gnose⁴¹, et non point le sens trop courant du mot en français, n'impliquant qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Même le beau mot «sapiential» en français ne fait plus sentir directement son origine (*sapere*, savourer, goûter, le *dhawq* des textes cités infra.)

Comme on l'a déjà fait remarquer également⁴², «*hakim ilāhī*», le «Sage divin», est la transposition exacte du grec *theosophos*, et il n'y a aucune raison de ne pas retenir le beau mot grec *Theosophia*, pris dans toute sa force étymologique. La «Théosophie» désignera en propre dans le vocabulaire «ishraqī», la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l'expérience elle aussi étymologiquement «spéculative», c'est-à-dire celle qui transmue son être en un *speculum*, un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières de l'Orient des Lumières. Il nous fallait un terme simple pour désigner le «Sage parfait» caractérisé dans le prologue du livre. Ce Sage est un «*hakim mota'allih*». Ce n'est pas seulement un mystique ayant l'expérience spirituelle, comme beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique; ce n'est pas seulement un philosophe, comme beaucoup d'autres philosophes ignorant la mise en pratique intérieure de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce «théosophe», ce *sophos* de la Sophia divine, «*hakim mota'allih*», nous voudrions la différencier de toute autre en la caractérisant comme *sophianique*. Ici même l'expression «*ta'alloh*» ne serait pas rendue dans toute sa force simplement par celle d'«expérience mystique». Elle correspond littéralement à celle de *theosis* chez les mystiques byzantins, expérience de déification, de théomorphose⁴³. C'est de ce «*ta'alloh*» que les commentateurs observent, lors de la classification des Sages don-

41. Et tel qu'il figure dans le contexte de la vision de Kay Khosraw (*Hikmat al-Lāh*) décrite par Sohrawardī dans le «Livre des Tablettes» (cf. texte p. 157 en note). Nous traduirons ici alternativement par théosophie et par Sagesse, selon l'exigence des contextes.

42. Cf. notre éd. et trad. en collaboration avec Paul Kraus: Sohrawardī, *Le Bruissement de l'Alle de Gabriel* (Awāz-e Parr-e Gebra'el) in *Journal Asiatique*, juil.-sept. 1935, p. 12 n. 2.

43. Asin Palacios propose aussi l'équivalent grec «*theiasmos*», cf. Ibn Masarra y su Escuela in *Obras escogidas I*, Madrid 1946, p. 83 n. 3.

le non-orientaliste, nous espérons leur fournir dans un délai limité le secours de la traduction commentée.

Ce livre fut vraiment pour Sohrawardî l'enfant de son âme. Ceux qui auront peu ou prou feuilleté les *Opera metaphysica I* et nos *Prolégomènes I* auront pu constater la fréquence avec laquelle le jeune shaikh y réfère comme au document qui garde inscrit le secret intime de sa pensée et de son expérience. Tout le reste de l'œuvre n'est qu'une propédeutique y acheminant. Ce n'est nullement dire que les autres livres (v. g. les Temples de la Lumière, les Tablettes dédiées à 'Imādaddîn, voire la Physique de la grande trilogie) ne contiennent pas de précieux enseignements «ishrâqî» conjoints aux discussions engagées pour libérer la Voie du formalisme des Péripatéticiens tardifs. Mais ce livre-ci est le couronnement non seulement d'un enseignement, mais de toute une formation spirituelle. La volonté de son auteur est même que la lecture en soit pratiquée comme un exercice spirituel. Quelques indications prescrivent expressément le régime de retraite et de méditation qui doit précéder et clôturer cette lecture, laquelle est à la fois comme la célébration d'une liturgie personnelle (cf. les deux «wâridât» un peu avant la fin) et une réalisation de la conscience. Car le livre offre cette structure pour nous extraordinaire, en un volume au total assez réduit, de débiter par le propos d'une réforme de la Logique formelle, pour s'achever par des descriptions d'expériences et de visions mentales comme en pourrait contenir un traité de Yoga.

Le titre français auquel nous nous sommes finalement arrêté pour exprimer le contenu de chacun des termes «hikmat» et «ishrâq», n'a pas été sans nous faire hésiter longuement. Comme on l'a fait remarquer plus d'une fois, le terme arabe «hikmat» n'est exactement traduit ni par «philosophie» ni par «théologie». Il désigne quelque chose qui est aussi distinct de la «falsafa» que du «Kalâm». Sans doute peut-on le plus souvent traduire «hokamâ'» par «philosophes». Mais ici même où il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique intérieure, l'une et l'autre non moins distinctes de la recherche philosophique pure (ba'ith) que de la théologie confessionnelle, il importait de signifier cette annonce même. «Hikmat» se traduirait au mieux par «Sagesse», mais à la condition d'avoir en la pensée le terme grec *Sophia* dans

archangélique, la « Lumière de Gloire » nimbant la Lumière des Lumières avec tous les « Oriens » qui en constituent les degrés. — 3^e Il y a, bien entendu, une différencielle profonde. La méditation personnelle, la revivification expressément voulue des doctrines et symboles de l'ancienne Perse, sont absentes de l'œuvre d'Avicenne. Mais cela, c'est précisément le sens de l'instauration sohrawardienne, ce pour quoi son auteur estimait avoir lui-même assumé l'entreprise pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne n'avait pu la mener à bonne fin.

III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES (Kitâb Hikmat al-Isbrâq)

1. Le plan et l'idée du livre.

La publication de ce livre marquera, on l'espère, une étape pour les études de philosophie « ishrâqî » et pour notre connaissance de la spiritualité iranienne en général⁴⁰. Après avoir vécu dans l'intimité de ce livre et l'avoir aimé, on se sent téméraire à prétendre s'en faire l'introducteur par quelques pages. Certes, l'intention de l'éditeur, son unique propos en s'astreignant à la pénible mais inéluctable tâche de mettre au jour le *Corpus* sohrawardien, est de pouvoir présenter finalement la synthèse de la doctrine qu'il énonce et de l'expérience intérieure qu'il atteste. Auparavant encore, nous l'espérons, la traduction française du présent livre, orchestrée avec les ressources des commentaires traditionnels dont il sera question dans un prochain paragraphe, permettra d'en faire entendre toutes les résonances. Le style sohrawardien est souvent difficile et elliptique, le lexique technique très original. Nous avons tâché de mettre dans le texte le plus de clarté possible, aussi bien par la ponctuation que par la disposition matérielle des paragraphes. Si quelque confrère philosophe éprouve quelque difficulté rebutante, si la brièveté de ces prolégomènes décourage

40. Rappelons pour mémoire le résumé succinct qu'en avait donné Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Sohrawardî* (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, xxxviii). Halle a. S., 1912.

vrages d'Avicenne. Il n'est pas question qu'il ait pu confondre les Péripatéticiens orientaux de Baghdâd avec les « Orientaux » de la « philosophie orientale ». Les deux références sont bien distinctes : l'une aux « Cahiers » (cf. notre édition des *Mo'ârahât* p. 195 en note), l'autre au « Kitâb al-Insâf » (ibid. p. 360). C'est bien la première et non la seconde qui fournit à Sohrawardî l'occasion de contester la qualification d'« orientale » à la philosophie contenue dans les fragments auxquels il réfère. Quant à la seconde, celle qui évoque nommément les brouillons de l'« Insâf » échappés au pillage, son contexte n'est pas une critique d'Avicenne, il lui viendrait plutôt en renfort. Je ne vois pas qu'une confusion soit possible, ni comment Sohrawardî pourrait être soupçonné d'avoir confondu l'Insâf avec le projet avicennien de « philosophie orientale ».

Nous nous retrouvons alors devant l'option décisive : faut-il chercher sur les cartes géographiques, vers Gondeshâpour ou plus à l'Est encore, l'Orient qui donne sa dénomination et sa qualification à la « philosophie orientale » ? Pour ma part, je ne puis qu'affirmer ceci : l'Orient du Récit de Hayy ibn Yaqzân, l'Orient auquel « se lève » l'acte final du Récit de l'Exil occidental, — cet Orient-là ne pourra jamais être découvert sur nos atlas, si détaillés soient-ils³⁹.

Et c'est pourquoi je voudrais en rester pour le moment à quelques propositions limitées. 1° La philosophie sohrawardienne de l'« Ish-râq » doit être regardée et se considère elle-même comme *philosophie orientale*. Elle n'en est pas moins, ou plutôt elle est à ce titre même, une philosophie de l'*Illumination*, préparant à l'expérience intérieure réceptive des « fulgurations orientales », c'est-à-dire des Lumières archangéliques « se levant et illuminant » sur l'âme ; elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience « orientale ». Elle est illuminative parce qu'orientale, et orientale parce qu'illuminative (cf. encore infra). — 2° Il y a quelque chose de commun entre l'Orient au sens vrai et réel du mot (fi'l-*haqîqa*), c'est-à-dire au sens métaphysique, tel qu'il est annoncé dans le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân et le commentaire avicennien du « verset de la Lumière », et la conception sohrawardienne de l'Orient qui est l'univers

39. Rappelons en tout cas, ce n'est pas inutile, que les côtes du Khouzeistân sont baignées par les eaux du Golfe Persique et non par la Mer Rouge.

jour la chronique politique, pas davantage il ne pouvait se produire de confusion dans la pensée d'Avicenne entre les Péripatéticiens « orientaux » de Baghdād et les êtres appartenant à cet Orient vers lequel Hayy ibn Yaqzān invite son adepte à le suivre. Nous rappellerons encore que pour les sohrawardiens, si la philosophie de l'« Ishrâq » est la philosophie orientale, ce n'est point d'abord parce qu'elle fut celle d'Orientaux au sens géographique du mot, et même par excellence, selon le shaikh al-Ishrâq, celle des anciens Perses. C'est inversement parce que leur philosophie était elle-même visualisation et expérience mentale de l'Orient des pures Lumières archangéliques (cet Orient qui est *Ishrâq*), c'est pour cela que la philosophie de ces Orientaux était une « philosophie orientale ».

Il semble que les références sohrawardiennes si précises aux œuvres d'Avicenne aient pourtant donné lieu à quelque malentendu. Pour sa démonstration que le « Kitāb al-Insāf » n'avait pas totalement disparu lors du sac d'Ispahan et que quelques débris avaient échappé au désastre, M. Badawī avait trouvé un renfort venant à souhait dans un passage des « *Mo'arâhât* », où Sohrawardī réfère à des brouillons du « Kitāb al-Insāf » qui avaient « survécu³⁷ ». Or, dans l'introduction développée que M^{lle} A. M. Goichon a mise en tête de sa traduction française du « Kitāb al-Ishârât », appelée à rendre de bien grands services, on a l'impression que cette référence de Sohrawardī au « Kitāb al-Insāf » s'est trouvée bloquée avec l'autre référence, celle qui renvoie aux « Cahiers », pour n'en faire plus qu'une seule³⁸. Dès lors, il devenait possible de se demander si Sohrawardī, se méprenant sur le compte des « Orientaux » (là où il n'était question que des maladroits Péripatéticiens de Baghdād), ne s'était pas également mépris sur le projet avicennien de philosophie orientale ; en revanche, Nallino en aurait fort bien saisi le sens. Craignant que tout cela ne finisse par porter injustement atteinte à l'honneur de mon shaikh, je me sens obligé de rétablir les faits.

Sohrawardī connaissait et distinguait parfaitement les deux ou-

37. Cf. op. cit. (supra n. 30) p. 27, et notre édition des *Mo'arâhât* p. 360.

38. Cf. Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques... Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon (Collection d'œuvres arabes de l'UNESCO). Beyrouth-Paris 1951, pp. 3-4.

orientale» au sens technique du mot. 2° Ces Péripatéticiens orientaux ont le malheur de s'illustrer par une faiblesse dialectique notoire; ils devaient sortir assez malmenés des débats, puisque Avicenne va jusqu'à parler de leur ignorance philosophique. Mais alors comment serait-il possible que ce fussent ces mêmes «Orientaux» auxquels pensât Avicenne en référant à sa «philosophie orientale»? L'emploi strictement géographique, ici, du terme «Orientaux», ne fournit ainsi aucun élément de solution à l'enquête sur la «philosophie orientale», en tant que philosophie à laquelle Avicenne réfère comme représentant sa vraie doctrine et son sentiment personnel.

Il y a plus. Un autre texte avicennien d'un intérêt capital a été également publié par M. Badawi dans le même livre. Ce sont des Gloses, ou plutôt des fragments de Gloses, sur la *Théologie* dite d'Aristote³⁴. Qu'elles aient primitivement fait partie ou non du «Kitâb al-Insâf», ces Gloses nous mettent en possession de quelques références précises à la «philosophie orientale». Avicenne lui-même renvoie à celle-ci pour la solution de problèmes précis; ce ne sont plus de vagues allusions ni des réticences, c'est tout un contexte dont on entrevoit le profil. Le groupement des questions (il y en a six) dont la solution différée motive une référence à la «philosophie orientale», est même singulièrement éloquent³⁵. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici d'en esquisser une étude parallèlement avec les passages du «Kitâb Hikmat al-Ishrâq» où il est spécialement traité du devenir posthume de l'âme humaine, mais il est à pressentir qu'une telle étude serait édifiante. Si l'on a présent à l'esprit le schéma du monde du Récit de Hayy ibn Yaqzân, on ne peut que souscrire au jugement de M. Louis Gardet que ces Gloses sollicitent «à mettre effectivement en référence à la *Philosophie Orientale* les *rasâ'il* mystiques d'Ibn Sînâ³⁶».

Pas plus que nous-mêmes ne confondrions les «Orientaux» au sens métaphysique du mot (ceux qui sont de la patrie et de la race de Hayy ibn Yaqzân) avec les Orientaux dont nous entretenons au jour le

34. Ibid. pp. 37-74. M. Georges Vajda en a donné une traduction française, enrichie de notes: Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote» in *Revue Thomiste* 1951 II, pp. 346-406.

35. Cf. leur groupement par M. Georges Vajda, art. cit. p. 348.

36. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Etudes de philosophie médiévale, xli). Paris 1951, p. 28.

tales²⁸) (et le mot *asrār* a une coloration précise), c'est admettre que de son côté Mehren n'avait pas complètement tort lorsque, publiant certains opuscules d'Avicenne, il donna précisément ce sous-titre aux Récits mystiques²⁹.

Quelques récentes et importantes publications ont encore accentué l'acuité du problème, et les tendances à le résoudre dans un sens ou dans l'autre. Parmi ces publications, celle de M. 'Abdorrahmân Badawî³⁰ occupe un rang insigne par l'importance des documents inédits qu'elle a révélés, et notamment par les données nouvelles que ceux-ci fournissent concernant l'emploi des termes «Orientaux» et «philosophie orientale» chez Avicenne. Dans sa pénétrante introduction, grâce aux nouveaux textes qu'il produit dans son livre, M. Badawî a pu reconstituer le plan et le concept du «Kitâb al-Insâf³¹», ouvrage aux proportions monumentales disparu presque totalement dans le pillage de la bibliothèque personnelle du shaikh, lors du sac d'Ispahan par Solţân Mas'ûd en 425/1034. D'une lettre adressée à Abû Ja'far Moh. ibn Marzubân ibn Kiyâ³² dans laquelle Avicenne s'explique sur le plan de l'ouvrage perdu, il ressort que la mise en œuvre en consistait à établir et prononcer un jugement impartial entre les controverses de philosophes répartis en deux groupes : les Orientaux et les Occidentaux. Nous apprenons que les «Orientaux» n'y désignent personne d'autre que les Péripatéticiens de Bâghdâd³³, par opposition aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon) qui sont les «Occidentaux». Telle étant la signification des références de ce livre aux «Orientaux», deux choses sont à remarquer : 1° Le terme désigne encore des Péripatéticiens, et non pas du tout des philosophes qui s'en distinguent, comme on devrait s'y attendre s'il s'agissait vraiment des représentants de la «philosophie

28. Nallino, art. cit. p. 254. Nous verrons plus loin (chap. V) que Sohrawardî réfère également à ce Récit, qu'il aura connu dans le texte même d'Avicenne, non pas dans le résumé postérieur de Nasîreddîn Tâsî qui nous est seul parvenu.

29. Ce qui lui est cependant reproché *ibid.* p. 229.

30. «Aristû 'inda'l-'Arab» T. I, Le Caire 1947.

31. *Ibid.*, Introduction pp. 24-31.

32. Publiée par M. Badawî *ibid.* pp. 119 ss.

33. *Ibid.*, Introd. p. 24.

conque a expérimenté sur place avec quelle générosité ont été apposés des titres précis sur des manuscrits incertains (non seulement dans les bibliothèques mais chez les libraires), est conduit à se demander si la circulation des « Cahiers » d'Avicenne sous le nom de « philosophie orientale », n'aurait pas une origine de ce genre²⁶. La supposition apparaîtra plus que téméraire, puisque Sohrawardî lui-même, dès le XII^m siècle, connaissait ces « Cahiers ». Mais cela même ne ferait que reculer la date de l'opération, et rendrait encore plus compréhensible le jugement de Sohrawardî ne découvrant dans ces Cahiers rien d'« oriental²⁷ », ni rien de bien différent du reste de la philosophie du shaikh, tandis que son propre Récit de l'Exil était une réponse positive à l'invite au « Voyage vers l'Orient » énoncée à la fin du Récit de Hayy ibn Yaqzân.

C'est qu'à force d'entendre répéter que la philosophie orientale d'Avicenne n'aurait été que fort peu différente du reste de sa philosophie, on se demande alors à quoi rime la référence donnée en tête du *Shifâ'*, et plus encore certaines références connues depuis peu. A lire et relire le prologue du « *Manîq al-Mashriqîyîn* », on finit par se demander avec Sohrawardî ce que cela a d'« oriental », et si même l'allusion qui y est faite aux « Orientaux », suffit à établir que dans le propos de l'auteur il s'agisse bien de « philosophie orientale ». On se demande comment Ibn Tofayl aurait pu se méprendre, lorsqu'il emprunta trois noms ou figures parmi les *dramatis personae* des Récits mystiques avicenniens (Hayy ibn Yaqzân, Salâmân, Absâl ou Asâl). Admettre que son exemplaire du « Récit de Salâmân et Absâl » pouvait porter en sous-titre « sur les secrets de la philosophie orien-

26. Comme je l'ai signalé déjà (Prolégomènes I, p. xxxix n. 53) le titre de كتاب الحكمة الشرقية تصنيف الشيخ الرئيس se trouve simplement apposé sur le feuillet de titre du ms. Aya Sofia 2403, sans que rien dans le texte, ni *incipit* ni *explicit*, ne vienne l'expliquer ni justifier ce qu'il y a d'« oriental » dans les questions de physique et de psychologie juxtaposées les unes aux autres, chacune introduite par le mot « dhikr ». La question reste posée, et avec elle le problème de bien d'autres attributions, même corroborées par une longue tradition, comme pour le « Mi'râj Nâmâh » par exemple.

27. Dans ce cas le reproche de Sohrawardî retomberait sur le « donateur » du titre, non plus sur Avicenne !

illuminative» n'est peut-être pas exact, *ashraqa* (IV^{me} forme) ayant le sens intransitif de «resplendir» et non pas, sinon tardivement, le sens transitif d'«illuminer»²³. Mais, c'est une chose connue, le lexique des philosophes, en quelque langue que ce soit, n'est pas réductible aux seules formes enregistrées dans les dictionnaires (en général ce sont les dictionnaires des termes philosophiques qui font surtout défaut dans toutes les langues). J'avoue ne pas arriver à très bien me représenter une lumière qui «resplendit» sans illuminer. Nos philosophes ont toujours rattaché à la notion d'«Ishrâq», cette idée que la lumière est نَبَاضٌ لَدَانِهِ. Si l'on a la patience de se reporter à tous les passages auxquels, dans notre index, réfèrent les mots «ishrâq, ishrâqât, shorâq» etc., on se formera vite une conviction, jusqu'à ces pages finales presque haletantes où sont énumérées les diverses espèces de lumières correspondant aux différents degrés de l'expérience illuminative²⁴.

Par un choc en retour des problèmes, nous serions conduit à nous poser une question un peu scandaleuse, car elle ébranlerait l'idée que, dans l'état des textes, il y ait à rechercher une «philosophie orientale» avicennienne ailleurs que dans l'*Orient* du Récit de Hayy ibn Yaqzân. Nallino avait très justement observé²⁵ que le titre de «Manzîq al-Mashriqîyîn» avait été fabriqué de toutes pièces pour le texte édité au Caire en 1910, sans doute d'après le titre donné dans le Catalogue des manuscrits (Kitâb al-mashriqîyîn), titre fabriqué lui-même d'après le contenu de la préface. Mais alors, qui-

23. Ibid. p. 238 n. 2.

24. Cf. le présent volume pp. 252-254; et p. 245 n. les intéressantes explications de Qo/baddîn sur le mot مشرقين figurant dans le passage commenté, et que l'on peut lire, dit-il, soit comme pluriel de «mashriq» (nomen agentis II^{me} forme) en tant que se rapportant aux Anges qui attirent les âmes vers l'Orient (sharq) ou la Lumière levante (ishrâq), — soit comme pluriel de «moshraq» (participe passif IV^{me} forme!) en tant que se rapportant aux âmes ainsi attirées, «illuminées». Shahrâzûrî définit «tashriq» comme la recherche de l'«Ishrâq» qui est le Monde de la Lumière (ni les dictionnaires ni l'usage courant du mot «tashriq» ne prévoient ce sens). Bref, il est impossible d'isoler dans le terme et le concept d'«Ishrâq» ce qui est «Orient» et ce qui est «Lumière» ou illumination.

25. art. cit. p. 246 n. 3.

et le terme de toutes les opérations de la *psyché* humaine, est identifiée par nos philosophes avec l'Esprit-Saint. Lorsque l'on voit dans cette identification quelque forme de rationalisme, n'est-ce pas notre propre «intellectualisme» que nous projetons dans une philosophie qui n'aurait même pas eu de mot pour traduire ce que nous, modernes, nous voulons dire par là, notre réduction de l'esprit à l'intellect? C'est plutôt une démarche inverse qui s'accomplit pour nos philosophes; c'est l'intelligence qui est «reconduite à sa source» (c'est cela le *ta'wil*), et cette source est l'Esprit-Saint. L'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, n'est pas un *Geist* collectif, mais une Puissance archangélique de nature personnelle qui est aussi bien la médiatrice par qui nous sont infusées toutes nos connaissances, que celle par qui s'explicitent les aspirations et espérances de l'âme. Concevoir alors l'*ishraq* que, selon la terminologie avicennienne elle-même, elle projette sur nos âmes, comme une simple «clarté intellectuelle» au sens que nous, modernes, pouvons donner à ce mot, ce serait délibérément obscurcir une vision, fausser la tonalité d'une pensée et d'une âme.

Les présuppositions que chaque interprète apporte avec lui, ne font le plus souvent que rendre impossible le dévoilement de l'objet, simplement parce qu'elles commandent une perception du monde étrangère à cet objet. On sera d'ores et déjà persuadé, par exemple, que les textes mystiques d'Avicenne sont d'une inspiration néoplatonicienne dite modérée, «bien éloignée des extravagances de Jamblique et de Proclus²².» Déjà le fait de s'exprimer ainsi à l'égard de Proclus ne dénonce pas seulement un manque de congénialité, il implique qu'ici la lumière ne se lèvera pas sur l'objet et que l'on ne laissera pas le *phainomenon* se «révéler». Certes, les conditions de notre *exister* imposent à chacun de nous ces limites du «champ herméneutique.» Mieux vaut en convenir. Sinon, c'est à la lumière même que l'on en arrivera à contester sa vertu «luminatrice». On laissera entendre, par exemple, que même le terme de «philosophie

22. Nallino, art. cit. p. 240. — Avicenne avait pourtant bien conscience de se rendre lui-même coupable d'«extravagances» aux yeux du solide bon sens, ainsi qu'en témoigne l'admirable humour qui termine le Récit de l'Oiseau (trad. nouvelle dans le livre annoncé supra n. 20).

qui y départagent l'univers de l'être, viennent s'insérer les deux grands motifs sohrawardiens qui dominent le présent livre : théosophie mystique « orientale » et exil « occidental ». Les caractéristiques absolument propres de la doctrine sohrawardienne sont absentes de l'avicennisme. Mais il y a quelque chose de commun entre l'Orient montré au voyant du Récit de Hayy ibn Yaqzân, et l'Orient auquel « se lève », éclôt et réfère la philosophie de l'« Ishrâq ». On peut dire au moins cela. Rien de plus peut-être, mais tout cela.

Il apparaît du même coup difficile de nier sur ce point la relation directe entre les deux maîtres, celle-là même qu'atteste Sohrawardî en traduisant en persan le Récit de l'Oiseau, et en donnant l'essor à son propre Récit de l'Exil à partir de la finale du Récit de Hayy ibn Yaqzân, précisément parce qu'il jugeait que celui-ci n'allait pas jusqu'au bout, jusqu'au « Grand ébranlement ». C'est là même dire de quelle « philosophie orientale » Sohrawardî trouvait l'amorce chez Avicenne lui-même, et dans quelle mesure.

Certes les expériences spirituelles de l'un et de l'autre sont d'une tonalité différente ; sinon précisément, avons-nous dit, il n'y aurait pas eu cette doctrine sohrawardienne dont le secret est indiqué en traits de feu au cœur du livre « *Hikmat al-Ishrâq* ». En revanche, comment dénier au « philosophe Avicenne » toute « expérience mystique²¹ », à moins d'avoir *a priori* défini l'expérience mystique en termes si étroits que l'on s'oblige à en exclure de multiples formes ? On ne devrait jamais oublier que cette Intelligence agente qui est la source

arabe du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » est difficile ; la traduction-résumé de Mehren est très pâle. On a l'impression que tout le monde a été découragé de méditer ce texte. J'en ai découvert une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince 'Alâoddawla, donc du vivant même d'Avicenne ou dans les premières années qui ont suivi sa mort. On trouvera texte arabe, version et commentaire en persan, traduction française intégrale, dans un ouvrage en cours d'impression, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Collection du millénaire d'Avicenne, publiée par la Commission des monuments historiques de l'Iran.)

21. Nous ne disons pas « la'alloh » (les commentateurs prétendent qu'Avicenne n'y atteignit pas), mais nous pensons au prologue de Hayy ibn Yaqzân et à l'allusion du § 24 (de notre édition) impliquant un état vécu sans lequel les trois récits n'auraient pu être conçus.

la Voie de la mystique expérimentale et des réalisations spirituelles¹⁸. Les Péripatéticiens qui sont, comme tels, objet de critiques, sont ceux qui s'arrêtent en route, et qui, s'arrêtant en route, ont fait dégénérer les doctrines en querelles verbales et savoir livresque.

En second lieu, quant à la position d'Avicenne elle-même nous n'avons à en traiter ici que dans la mesure où les textes présentés dans ce volume peuvent l'éclairer, c'est-à-dire dans la mesure où Sohrawardî se situe explicitement par rapport à elle. Comme nous l'avions indiqué déjà antérieurement¹⁹, ce n'est pas dans le matériel des grands traités didactiques qu'une relation positive et significative entre les deux maîtres peut être valorisée, mais dans les récits d'initiation, les romans symboliques qu'ils ont écrits l'un et l'autre, et pour lesquels, de l'aveu même de Sohrawardî, Avicenne lui donna l'impulsion. On y reviendra plus loin, à propos du Récit de l'Exil occidental, inséré dans le présent volume.

Mais dès maintenant, en prévision du lien que l'on peut voir s'y établir jusque dans le dépassement accompli, et qui rejette dans l'ombre tout autre emploi épisodique du mot « oriental » en un sens non technique, nous poserons cette question : au lieu de nous perdre en conjectures sur une « philosophie orientale » dont le concept n'aurait rien à voir avec celui de l'« Ishrâq », et dont la tradition philosophique n'a pas conservé de trace, ne faudrait-il pas avant tout nous demander si Avicenne n'a pas indiqué quelque part en toute clarté quel était son concept de l'« Orient » ? Or, c'est ce qu'il a fait avec une netteté de vision décisive, dans son Récit de Hayy ibn Yaqzân. Là même c'est un concept transcendant de l'Orient qu'embrasse la vision : univers archangélique et angélique des Formes pures subsistantes, depuis les Chérubins (Karûbîyûn) jusqu'aux « anges terrestres²⁰ ». Et dans le schéma des deux régions, Orient et Occident,

18. Mais Sohrawardî et ses commentateurs reprocheront à Avicenne d'avoir fait à l'occasion un éloge excessif d'Aristote au détriment de Platon et des anciens Sages (Cf. dans ce volume p. 11 l. 8-11 et pp. 303-305, gl. 18-21).

19. Cf. Prolégomènes I, p. xi n. 55.

20. Mehren (*Traité mystiques... d'Avicenne*, Leyden 1889-1894, 4 fasc. in fol.) eut le mérite de faire œuvre de pionnier en attirant le premier l'attention sur les « rasâ'il » mystiques d'Avicenne. Le texte

celui-ci a bien laissé des «Cahiers séparés et incomplets» dont il fait remonter la doctrine aux Orientaux, mais son entreprise ne pouvait réussir, car il n'avait pas atteint à l'authentique «Source orientale». Que celle-ci ait d'abord un sens transcendant et qu'elle désigne l'univers originel et la Source des êtres de Lumière, permettant par dérivation de nommer de son nom ceux des Sages à qui sur terre ces êtres de Lumière se sont révélés, c'est-à-dire par excellence les Sages Perses, on l'a indiqué dans les *Prolégomènes I*, et il y sera encore fait allusion plus loin en présentant le «Kitâb Hikmat al-Ischrâq». Il en résulte alors que les Orientalistes, tels que Tholuck et Munk, qui identifiaient «Ischrâq» et philosophie orientale, sans connaître directement Sohrawardî, avaient une intuition parfaitement juste de ce dont il s'agissait. Nous rappellerons également plus loin que l'idée de l'«Ischrâq» n'est complètement traduite ni par «philosophie de l'illumination» ou «illuminative» tout court, ni par «philosophie de l'Orient» ou «orientale» tout court. Lorsqu'il y aura lieu d'employer la formation adjectivale, nous recourrons, faute d'un terme unique, à un composé : philosophie «orientale-illuminative». Dans ce composé, chacun des aspects est à titre égal la raison de l'autre ; le second terme ne doit pas être entendu comme un attribut du premier.

On dira peut-être qu'il en ressort effectivement que l'intention de Sohrawardî fut bien d'instaurer ou de restaurer la *philosophie orientale*, mais qu'il ne s'ensuit pas que la philosophie orientale d'Avicenne eût concordé avec son propos. Certes, sinon il n'y aurait pas eu de «sohrawardisme». Toutefois nous voudrions faire observer deux choses. En premier lieu, c'est qu'un des résultats de nos études sohrawardiennes jusqu'ici, a été de marquer à la fois que la philosophie de l'«Ischrâq» propre à Sohrawardî avait droit au titre de «philosophie orientale» qui lui était contesté, et que lui-même n'ignorait nullement le propos d'Avicenne. Et il faut observer que la critique adressée par lui à Avicenne à propos de ces «Cahiers» ne doit pas être exagérée dans le sens d'un mépris pour le vieux maître. Loin de là, J'ai encore rappelé plus haut que la philosophie péripatéticienne était considérée par le Maître de l'«Ischrâq» comme représentant une période de formation et de préparation rigoureusement requise, avant d'entrer dans

quête pour retrouver la citation de Sohrawardî qui, appelée par le contexte, est introduite ensuite par Mollâ Sadrâ. La question traitée est celle de l'indéfinissabilité des choses simples, et la citation de Sohrawardî provient du second *Mashra'* de la Logique de son livre «al-Mashârî' wa'l-Mofârahât¹⁵». Il n'y a pas à insister sur le philosophème en discussion à propos duquel Mollâ Sadrâ peut exprimer en toute liberté d'esprit, comme en plus d'une autre occasion, quelques réserves sur une opinion exprimée par le Maître de l'Ischrâq; cela n'altère en rien une attitude générale, telle que l'expriment les qualifications solennelles rappelées plus haut. L'intérêt exceptionnel de la citation faite par Mollâ Sadrâ, est de référer à un texte où le Maître de l'Ischrâq allègue lui-même la «philosophie orientale» du Maître Avicenne. Avant de se prévaloir de cette citation en faveur de la thèse qui isole le propos «oriental» du propos «ischrâqî», la première, la plus impérieuse curiosité à satisfaire consistait à retrouver le contexte sohrawardien.

L'ayant retrouvé, il me parut d'une telle importance pour le concept de l'«Ischrâq», que je l'ajoutai en note, au début de la Métaphysique des «Mofârahât¹⁶». A la suite des quelques mots inclus dans la citation à laquelle se bornait Sadrâ Shîrâzî, et qui laissait pressentir toute l'importance de la rencontre, Sohrawardî s'exprime en termes très clairs et très directs à propos de la «philosophie orientale» d'Avicenne. On ne peut répéter ici les quelques commentaires donnés ailleurs¹⁷, mais simplement rappeler qu'il en ressort ce qui suit. Bien loin que Sohrawardî accorde que sa philosophie de l'«Ischrâq» soit étrangère au propos de la «philosophie orientale» (mashriqiya), c'est pour lui-même qu'il en revendique le propos authentique. Ce par quoi il a conscience de se distinguer d'Avicenne, c'est que

15. La citation de la «Hikmat mashriqiya» par Mollâ Sadrâ dans la glose citée ci-dessus, correspond aux pp. 40-41 du «Manîq al-Mashriqiya», éd. du Caire. La citation du même livre dans les «Mofârahât» de Sohrawardî, à laquelle réfère à son tour Mollâ Sadrâ, correspond à la p. 45, l. 14-15. Le texte du Caire dit : علي : ان الامور البسيطة ليس لها - حدود وانما لها رسوم. Sohrawardî, citant de mémoire, écrit : ان البسيط ليس له رسم ولا تحد. Cf. notre édition des «Mofârahât» p. 195 en note.

16. Cf. référence donnée ci-dessus n. 15.

17. Cf. Prolégomènes I, pp. xxxviii-xl.

en occasion de citer ailleurs le propos d'Ibn Waḥshiya mentionnant les philosophes «Ishrāqīyūn» pour en rattacher la lignée à la «sœur d'Hermès», ce qui s'accorde parfaitement avec l'hermétisme de la philosophie sohrawardienne¹⁰. Mais surtout l'on se demande comment il était possible d'avoir en main l'édition du «Kitāb Hikmat al-Ishrāq» lithographiée à Téhéran en 1315 h., sans relever les nombreux passages¹¹ dans lesquels Sohrawardī ou son commentateur mentionnent les «Hokamā' al-Mashriqīyūn», «Hokamā' al-Mashāriqa», «al-Mashriqīyūn» (cf. notre index), c'est-à-dire les philosophes de l'«Ishrāq» comme «philosophes orientaux»; et comment il était possible d'accumuler les exemples¹² de l'emploi de l'adjectif «ishrāqī» (se rapportant aux thèses, aux sciences, à la connaissance ishrāqī) comme si le terme y contrastait avec «mashriqī», d'invoquer même l'autorité de Mollā Sadrā dans ses «Asfār», alors que précisément Mollā Sadrā emploie aussi bien l'un et l'autre terme, et salue Sohrawardī du titre de «shaikh de la secte des *Orientaux*, réacteur des doctrines des Sages Perses concernant les thèses fondamentales de la Lumière et des Ténèbres»
 شيخ اتباع المشرقين السعي رسوم حكما الفرس في قواعد النور والظلمة¹³.

Dans la Glose à laquelle il a été fait allusion plus haut¹⁴, Sadrā Shīrāzī cite occasionnellement quelques lignes pour lesquelles il réfère à la «philosophie orientale» (Hikmat mashriqīya) d'Avicenne. La citation n'est pas faite *verbatim*, mais elle est parfaitement reconnaissable, comme le remarquait Nallino qui put la retrouver dans le texte du «Manṣiq al-Mashriqīyūn». Cependant il eût fallu pousser plus loin l'en-

10. Cf. H. Corbin, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī (Publications de la Société d'Iranologie, n° 3). Téhéran 1946, p. 18. Ibn Waḥshiya (en quelque sens que l'on se prononce sur ses œuvres) écrivait au III^m/X^m siècle.

11. Notamment p. 12, l. 11 ss.; reproduit ici dans l'appendice p. 298.

12. Cf. C. A. Nallino, art. cit. p. 239, n. 2.

13. «K. al-Asfār al-Arba'ā», Téhéran 1282, p. 583 l. 25. Cf. Prolegomènes I, pp. xli et lili ss., et «Mo'āraḥāt» § 223, la chaîne de transmission du «Levain éternel».

14. Cette glose se trouve in lithogr. Téhéran p. 61, où elle commence en haut de la page et descend dans la marge de gauche. Elle se rapporte non pas au commentaire, mais au texte même de Sohrawardī (correspondant à notre édition p. 20 l. 15). Nallino en a donné la traduction art. cit. p. 250.

qui mit Nallino en mesure d'affirmer que la « Logique des Orientaux » (*Manṭiq al-Mashriqīyā*) publiée au Caire en 1910, n'était en fait que la première partie de cette « philosophie orientale » d'Avicenne dont on ne sait si la trace est simplement et à jamais perdue, ou bien si elle a jamais été réellement écrite. Déjà dans les *Prolégomènes I*, j'avais dû me résoudre sous l'injonction des textes, à aller à l'encontre d'une sorte de dogme en vigueur depuis vingt-cinq ans. Il m'était apparu ceci.

En un minutieux inventaire bibliographique, Nallino avait recensé toutes les « tentatives » des Orientalistes depuis Tholuck et Pusey jusqu'à Munk, pour identifier le concept de « *Hikmat al-Ishrāq* » avec celui de « philosophie orientale »⁸. Ces « tentatives » qui apparaissaient au regretté savant comme dépourvues de base, ne faisaient pourtant que s'accorder, à leur insu peut-être, avec ce qui est non pas une tentative mais le legs transmis comme une possession assurée d'âge en âge par la « tradition orientale » ou *ishrāqī*. Certes, la surprenante lecture « *mashriqīyūn* » ou « *mashriqīya* » proposée par Mac Guckin de Slane et qui fourvoya plusieurs Orientalistes jusqu'à Léon Gauthier, donna lieu à une élégante et convaincante démonstration grammaticale de son impossibilité⁹. Il est à soupçonner, il est vrai, que cette rectification, le moindre shaikh « *Ishrāqī* » subsistant en Iran, fort des leçons traditionnelles, eût pu l'apporter spontanément. En tout cas, de là à conclure que la « *Hikmat ishrāqīya* » n'est pas « *mashriqīya* », il y a une marge que l'on ne pourrait franchir qu'en cédant trop rapidement à certaines présuppositions inavouées.

La séparation instituée entre le propos avicennien de philosophie orientale et l'« *Ishrāq* » présuppose, entre autres, que les termes d'« *Ishrāq* » et « *Ishrāqīyūn* » soient des termes techniques créés par Sohrawardī, et ignorés avant lui. Or, pour ne donner qu'un exemple, j'ai

8. Cf. C. A. Nallino, *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna?* in *Raccolta di scritti editi e inediti...* a cura di Maria Nallino, vol. VI, Roma 1948, pp. 224-226 (art. primitivement paru in *Rivista degli Studi Orientali* 1925).

9. Ibid. pp. 227-234, 236-239. Cf. de Boer, art. « *Ishrāqīyūn* » in *Encyclopédie de l'Islam*, où « *Hikmat al-Ishrāq* » est encore identifiée avec « *Hikmat mashriqīya* ». Ibid. in *Supplément*, l'identification est rejetée comme appartenant au « domaine de la fable ». Soit, mais il reste l'équation « *ishrāqīya* » et « *mashriqīya* » chez Sohrawardī.

«le Symbole de Foi des Philosophes»; l'autre au groupe C (récits d'initiation, romans symboliques), c'est le «Récit de l'Exil occidental». Nous nous conformons ainsi au plan que nous avons annoncé pour notre édition⁶. Un autre volume sera encore nécessaire pour l'achèvement des *Opera metaphysica*. Restera alors à mener à bien l'édition des œuvres sur la *Physique*. Nous définirons plus loin les tâches de la traduction française.

Je n'avais pas non plus l'intention de revenir ici sur l'étude que le volume antérieur m'avait donné l'occasion d'esquisser, concernant la notion d'«Ischrâq» sous le triple aspect de la «connaissance orientale», de la «philosophie orientale» et de la «tradition orientale⁷». Tout le but de l'édition des œuvres de Sohrawardî est précisément de préparer la voie pour reprendre alors cette étude, en lui donnant toute l'ampleur désirable. Cependant, de récents travaux, parmi ceux dont la célébration du millénaire d'Avicenne fut l'occasion, ont posé de nouveau la problème de la «philosophie orientale». Sans doute ne mettent-ils pas directement en cause l'œuvre et la pensée de Sohrawardî comme telles. Néanmoins, l'opinion ayant prévalu depuis quelque vingt-cinq ans que la «philosophie orientale» d'Avicenne devait être définie en dehors de toute connexion avec l'«Ischrâq» de Sohrawardî, et que chez ce dernier la philosophie de l'«Ischrâq» était peut-être bien une «philosophie illuminative» mais certainement pas la philosophie «orientale», — et comme d'autre part je garde le sentiment que les textes de Sohrawardî nous disent tout le contraire, et qu'en Iran même depuis des siècles la philosophie de l'«Ischrâq» a valu aussi bien comme «philosophie orientale», — je crois nécessaire de procéder à une très brève mise au point de quelques questions récemment soulevées.

II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE»

Il nous faudra revenir ici sur l'une des Gloses que Sadraddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) écrivit sur le «Kitâb Hikmat al-Ischrâq», celle

6. Ibid. pp. xxiii-xxiv.

7. Ibid. pp. xxv-lxii.

à l'autre une constance et une unité d'intention : la jonction impérieuse du savoir philosophique et de l'expérience mystique, constituant la « *Hikmat ilâhiya* », la philosophie qui a sa source en la Sophia divine, qui est celle du « *Hakim ilâhi* », en la vérité étymologique ici de la transposition du grec en arabe le *theosophos*, le « *Hakim mota'allih* », celui qui a l'expérience sophianique de la *theôsis*. Très tôt Sohrawardî a dépassé la philosophie péripatéticienne sur un point précis et décisif, objet d'une discrète confession personnelle (nous la rappellerons plus loin). Mais jamais, il importe de le noter, la philosophie aristotélicienne n'a été rejetée par lui en tant que *propédeutique* absolument nécessaire à la formation et à l'expérience du philosophe. Cette nécessité sera encore solennellement rappelée à la fin du « *Kitâb Hikmat al-Isbrâq* ». L'opposition entre philosophie de l'« *Isbrâq* » et philosophie péripatéticienne ne condamne que ceux des Péripatéticiens qui se contentent de la dialectique rationnelle, sans jamais arriver ni même aspirer à la rencontre intérieurement vécue des « êtres de Lumière ». Elle ne signifie nullement le rejet d'une formation philosophique nécessaire, sans laquelle le mystique rentrerait dans l'un des cas prévus par le prologue du même livre : le spirituel dépourvu de culture philosophique. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'analyser la relation entre Avicenne et Sohrawardî.

Ayant esquissé un groupement des œuvres fondé sur leur concept même et leur mode de présentation (grandes œuvres didactiques, *opera minora*, récits d'initiation, psaumes et doxologies), j'avais indiqué le plan que se proposait de suivre l'édition⁵. Une tétralogie en supporte l'édifice. Dans les *Opera metaphysica I* on aura trouvé la *Métaphysique* des trois premières parties de cette tétralogie : « *Tal-wihât*, *Moqâwamât*, *Mo'ârahât* ». Ces trois livres, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique à son livre fondamental, celui qui achève la tétralogie et dont nous présentons le texte arabe dans le présent volume, le « *Kitâb Hikmat al-Isbrâq* ». Ces œuvres majeures, nous les avons groupées sous l'indice A. Les deux opus-cules qui dans ce volume ont été adjoints au texte du « *Kitâb Hikmat al-Isbrâq* » appartiennent l'un au groupe B (*opera minora*), c'est

5. Ibid. pp. xvi-xvii.

La philosophie de l'«*Ischrâq*» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Mo'h. Mo'in, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane²». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie³, traitant de la philosophie de l'«*Ischrâq*». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune⁴. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «*Hikmat-e Ishrâq va fathang-e Irân*» (tirage à part de la revue «*Amûzash ô Parvarash*» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Mo'hyiaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «*Hikmat-e Ilâhî*»; et Mahdî Ashtiyânî «*Asâs al-Tawhîd*» (Public. de l'Université de Téhéran, n° 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. *Prolégomènes I*, pp. vii-xiv.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus sohrawardien* ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica*; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux «Bibliothèques». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica*. Certes, je savais que la tradition de l'«Ishrâq» avait en Iran des racines profondes; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce « Corpus sohrawardien » que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les *Prolégomènes* qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*¹. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérative pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet : Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I (*Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Heilmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxi + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée ع par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques ; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, à Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" (*Meshkât al-nobowwa*). Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis* (*hikâyat*!) de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique"

Henry CORBIN

Les *Prolegomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors⁽¹¹⁾. La philosophie où théosophie *ishrâqî*, en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohrevardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohrevardî aux sages *khosrovânîyân* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohrevardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l'"intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes l'ontologie du monde médian qui est le *mundus imaginallis* (*'âlam al-mithâl*). Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici. *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972), *L'Archange empourpré ..* (*supra* note 1), *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

donc qu'une traduction du "Livre de la Théosophie orientale" requiert d'être accompagnée, non seulement de celle des passages les plus importants de Qotboddîn Shîrâzî, mais aussi de celle des "Gloses" de Mollâ Sadrâ. Nous avons également dans nos dossiers la traduction de la "Métaphysique" de la *Trilogie* contenue dans le tome précédent. La mise au point de tout cela n'est pas sans demander quelque délai.

Nous ne dirons que peu de choses sur les deux petits traités qui font suite ici au "Livre de la Théosophie orientale". Le premier a pour titre le "Symbole de foi des philosophes". Nous en avons donné la traduction française intégrale, avec présentation et notes, dans le recueil de quinze traités de Sohrevardî, dont nous avons groupé la traduction sous le titre de l'un d'eux: *L'Archange empourpré*⁽⁹⁾. La traduction figure dans la première partie du recueil: "La doctrine du philosophe mystique".

L'autre petit traité est le récit mystique intitulé "Récit de l'Exil occidental". On en trouvera également la traduction française avec présentation et notes, dans le même recueil où il figure dans la seconde partie: "La doctrine devenant événement de l'âme"⁽¹⁰⁾. Nous n'en avons pas résolu toutes les énigmes. Nous avons rappelé ci-dessus qu'il trouve son point de départ dans l'évocation de deux récits avicenniens: le récit de Hayy ibn Yaqzân et le récit de Salamân et Absâl. Son titre, "l'Exil occidental", équilibre parfaitement le concept de la "théosophie orientale". Nous avons noté ailleurs combien l'on est frappé par ses réminiscences apparentes d'un texte gnostique célèbre: le "Chant de la Perle", contenue dans les *Actes de Thomas*, histoire du jeune prince parthe missionné de l' "Orient" en ce monde de l'exil. Pourtant il est difficile de supposer que Sohrevardî l'ait connu. Cela pose d'autant mieux le "Chant de la Perle" et le "Récit de l'exil occidental" comme deux témoins de la gnose iranienne constante, avant l'Islam et depuis l'Islam.

(9) Voir *ibid.*, les pp. 11 à 30.

(10) Voir *ibid.*, les pp. 267 à 287. Un commentaire plus développé accompagne la même traduction dans notre ouvrage *En Islam iranien ...* tome II (*supra* note 2).

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVI^e siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis*, il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Études (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrazôrî qu'il pille en toute honnêteté(?), a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohravardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" (*hâshiyât, ta'liqât*), en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.*). Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohravardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî*. Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohravardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

L'insistance de Sohravardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) impartie aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'allah*⁽⁶⁾. Le Shaykh al-Isrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme*, pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son œuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessaire pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâloddîn Ashtiyân⁽⁷⁾. Il y a, chez Sohravardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadî*), en prophétologie shîite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohravardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû*, dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêrk* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands⁽⁸⁾. Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohravardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. En revanche, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

(6) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, *Xvarnah*. Voir aussi notre ouvrage *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

ishrâq, et l'on aurait compris d'emblée que Sohrevardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".⁽³⁾ C'est le monde des Intelligences chérubiniques et des *Animae caelestes*. Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohrevardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVII^e siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ*, titre qu'il donne à son grand commentaire).⁽⁴⁾

Sohrevardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale". Cette source, c'est l'*ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohrevardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohrevardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".⁽⁵⁾

(3) Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran - Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*. Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol. 19). Voir aussi notre article *Theologoumena Iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux. Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" (*Kitâb al-hikmat al-'arshîya*), par exemple, est divisée en deux "Orient" (*mashriq*), et un "Orient" comporte plusieurs "leviers de lumière" (*ishraq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolegomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter (2).

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'aussi bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé maladif à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriq* et

(2) Voir notre ouvrage. *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II: Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allih*, celui qui a vécu l'*apothéosis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire (*ayn al-yaqîn*), mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement (*huqq al-yaqîn*). La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allih* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avions dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd, les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*ishrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'*ishrâq*, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta (*khorrâh* en persan). La connaissance "orientale" (*ishrâqî*) est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" (*mashriq*), chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Isbrâqîyûn*. Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie*, dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, *une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité* (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale*. Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela "(1)

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit-Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhiya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*, et ce terme correspond plus exactement qu'à le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohrevardî. Il ne peut en effet dissocier la recherche philosophique (*bahth*) de l'expérience spirituelle que désigne le terme caractéristique de *ta'alluh*, équivalent du grec *theôsis*.

(1) C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kalimat al-tasawwuf*. On en trouvera la traduction dans notre ouvrage: Sh. Y. Sohrevardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wîl* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'oeuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

**ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES**

Tome II

**1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole
de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.**

Textes édités avec Prolégomènes en français

Par

HENRY CORBIN



***Institut d'Etudes
et des Recherches Culturelles***

Tehéran 1993



To: www.al-mostafa.com